DĂNUȚ MĂNĂSTIREANU

Seria Biblica nr. 5

# LOCUL SCRIPTURII
## ÎN TRADIȚIA ORTODOXĂ

Editura Alma Mater
CLUJ NAPOCA
2006

Dănuț Mănăstireanu

# Locul Scripturii în tradiția ortodoxă

© Dănuț Mănăstireanu

Traducere: Ligia Mănăstireanu

**Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României**

MĂNĂSTIREANU, DĂNUȚ

**Locul Scripturii în tradiția ortodoxă** / Dănuț Mănăstireanu.
- Cluj-Napoca : Alma Mater, 2006

ISBN (10) 973-7898-58-3 ; ISBN (13) 978-973-7898-58-6

22.07

Tiparul executat la Print Art
Str. Rahovei nr 2, 400212 Cluj-Napoca
Tel.: 0264-593903
email: printartcluj@gmail.com
http://almamater.clujnet.com

Dănuț Mănăstireanu

# Locul Scripturii în tradiția ortodoxă

Editura Alma Mater
Cluj-Napoca, 2006

## CUPRINS


CUVÂNT ÎNAINTE 9

INTRODUCERE 15

1. CONTEXTUL TEOLOGIC ORTODOX 23

1.1. NECESITATEA UNEI SCHIMBĂRI DE PERSPECTIVĂ 25

1.2. ELEMENTELE DISTINCTIVE ALE ORTODOXIEI 26

1.2.1. ORTODOXIA – LUME A TEOLOGIEI 26

1.2.2. ORTODOXIA – TAINE ŞI ÎNCHINARE 28

1.2.3. PERSPECTIVA ECLESIOLOGICĂ ORTODOXĂ 29

1.2.4. SPIRITUALITATEA ORTODOXĂ 32

2. BIBLIA ÎN GÂNDIREA ORTODOXĂ 37

2.1. BIBLIA ÎN CONTEXT 39

2.1.1. REVELAȚIA 39

2.1.2. BISERICA 40

2.1.3. TRADIȚIA. 40

2.1.4. SCRIPTURA 41

2.1.5. CREZURILE 42

2.2. SCOPUL BIBLIEI 43

2.2.1. BIBLIA – O CARTE PENTRU BISERICĂ 43

2.2.2. BIBLIA – O CARTE PENTRU MISIUNE 43

2.3. BIBLIA ŞI BISERICA 45

2.3.1. BISERICA PRECEDE SCRIPTURILE NOULUI TESTAMENT 45

2.3.2. SUFICIENȚA SCRIPTURII 45

2.4. STUDIEREA BIBLIEI ÎN ORTODOXIE 47

2.4.1. LECTURA ÎN SPIRIT DE ASCULTARE 48

2.4.2. LECTURA ECLESIALĂ 48
2.4.3. LECTURA CRISTOCENTRICĂ 49
2.4.4. LECTURA PERSONALĂ 50

3. O PERSPECTIVĂ ORTODOXĂ ASUPRA TRADIȚIEI 53
3.1. NECESITATEA TRADIȚIEI 55
3.1.1. MOTIVE GENERALE 55
3.1.2. MOTIVE ECLEZIASTICE 56
3.2. GENEZA TRADIȚIEI 59
3.2.1. CONȚINUTUL 59
3.2.2. PROCESUL 60
3.3. SENSURILE TRADIȚIEI 62
3.3.1. CE NU ESTE TRADIȚIA 62
3.3.2. DIVERSELE FORME ALE TRADIȚIEI 63
3.3.3. TRADIȚIA „TĂCUTĂ" 64
3.4. FUNCȚIILE TRADIȚIEI 66
3.4.1. TRADIȚIE ŞI SCRIPTURĂ 66
3.4.2. TRADIȚIA CA PRINCIPIU HERMENEUTIC 69
3.4.3. LOIALITATEA FAȚĂ DE TRADIȚIE 70
3.5. CONSIDERAȚII CRITICE 72

4. TRADIȚIE ŞI SCRIPTURĂ ÎN DEZVOLTAREA ISTORICĂ A ORTODOXIEI 77
4.1. PERIOADA PATRISTICĂ – SF. ATANASIE 79
4.1.1. SF. ATANASIE ŞI CONTROVERSA ARIANĂ 79
4.1.2. RĂSPUNSUL SF. ATANASIE 80
4.1.3. CONCLUZII CRITICE 81
4.2. PERIOADA BIZANTINĂ – SF. GRIGORE PALAMA 84

4.2.1. SF. GRIGORE PALAMA – TEOLOGUL ISIHAST 84
4.2.2. SF. GRIGORE ŞI TRADIȚIA PATRISTICĂ 87
4.2.3. CONCLUZII CRITICE 88
4.3. PERIOADA CONTEMPORANĂ – PĂR. DUMITRU STĂNILOAE 89
4.3.1. PĂR. STĂNILOAE ŞI SF. GRIGORE PALAMA 90
4.3.2. MODELUL PERICORETIC AL PĂR. STĂNILOAE 90
4.3.3. CONCLUZII CRITICE 91

EXCURSUS – SITUAȚIA ACTUALĂ PRIVIND ROLUL SCRIPTURII ÎN BISERICA ORTODOXĂ 93

CONCLUZII 95

BIBLIOGRAFIE 97

# CUVÂNT ÎNAINTE

Cartea de față este o PROVOCARE, atât pentru ortodocși cât și pentru protestanți, cu privire la o problematică teologică mereu actuală, care intră deopotrivă, cu responsabilități egale, atât în sfera cercetării sistematice cât și a celei biblice: *re-definirea raportului Scriptură, Tradiție, Biserică.*

Cartea pe care tocmai o deschidem este rezultatul întâlnirii cu sine însuși a unui teolog protestant-evanghelic la granița dintre tradiția spiritualității patristice răsăritene, apofatice și cea a dinamismului reformist al unui tradiționalism occidental, catafatic. Situat aici, autorul ei a devenit în ultimul timp un „teolog al echilibrului" dintre acestea. O reflexie a acestui echilibru este modul în care abordează, în cartea, sa tema locului Scripturii în tradiția ortodoxă, o temă mai mult nuanțată, decât aprofundată, și care a constituit subiectul disertației sale din cadrul studiilor de masterat în hermeneutică biblică și modernă, din perioada 1993–1994 la London Bible College, sub îndrumarea științifică a Prof. Dr. Graham McFarlane, un teolog scoțian, bun cunoscător al vieții liturgice și al spiritualității patristice răsăritene.

Lucrarea este împărțită în patru capitole (*Contextul teologic ortodox, Biblia în gândirea ortodoxă, O perspectivă ortodoxă asupra Tradiției, Tradiție și Scriptură în dezvoltarea istorică a Ortodoxiei*), fiecare însumând mai multe subcapitole, dar toate având configurația nu a unei dezvoltări exhaustive, ci mai degrabă

a unei schițări, cu conotații de reflecții asupra subiectului abordat.

Nu voi analiza, aici, capitolele cărții, lăsându-l pe cititor să afle surpriza ideilor, ci mă voi limita la a scoate în relief doar meritul autorului, cel care „scoate inima", de mult timp, din mai multe piepturi, în încercarea sa de a redefini teo-logia, mai întâi pentru sine, și apoi și pentru alții, dincolo de confesiuni.

Înainte de toate, cred că Dr. Dănuț Mănăstireanu nu și-a propus să ofere, prin cartea sa, soluții la problemele abordate, dar sunt convins că a intenționat să provoace, să ridice întrebări, să contrazică și să aprobe, să trimită în trecut pentru a se ajunge în viitor, să afirme prezentul pentru a-l nega... Oare așa să fie? Răspunsul îl vom vedea din câteva succinte referiri la ceea ce autorul a încercat să definească în cartea sa:

a. În spațiul teologic ortodox nu se cunosc încercări pertinente de acoperire a hiatusului neproductiv dintre teologia dogmatică și cea biblică, ultima dominată de „pretinsa supremație" a celei dintâi. Cartea atrage atenția asupra acestui „minus teologic", care a privat istoria, în mod nepermis, de valori creaturale în acest spațiu interdisciplinar, și care cu siguranță s-ar fi produs, dacă n-ar fi existat această tensiune dintre ele. Așadar, o re-evaluare a relației dintre teologia dogmatică și cea biblică s-ar fi impus demult. Întrebarea, care se poate pune, este: Oare cine trebuie să audă?

b. Reconsiderarea Tradiției în spațiul teologiei contemporane, de către un teolog evanghelic, poate însemna un pas important în reevaluarea unui prezent eclesial împestrițat confesional în raport cu trecutul unic, „tradițional", al celor șapte Sinoade ecumenice. Acesta, neglijat fiind, atât din partea Răsăritului, fetișizând în istorie

de atâtea ori Tradiția, cât și din cea a Apusului, mai cu seamă din partea Protestantismului, care a ascuns-o în spatele „semnului", a separat Bisericile. Cheia hermeneutică a lui J. Pelikan, citată de autor, prin care se exprimă diversele sensuri pe care cuvântul tradiție le-a luat în diferite contexte istorice ca *idol*, ca *semn* și ca *icoană*, oare cine și cum o va înțelege astăzi?

c. Cât privește *loialitatea față de Tradiție*, aceasta este înțeleasă de autor în mod dinamic, creator, ceea ce trebuie să caracterizeze mai mult Ortodoxia. Dar această loialitate trebuie să funcționeze și selectiv între Tradiție și tradiții locale, de care viața Bisericii ortodoxe este împânzită nepermis de mult. Dintre acestea ar fi nevoie să se discearnă ce anume este universal și peren și ce anume are doar o valabilitate limitată. Iată ce scrie autorul, în acest sens: *„ Când vorbim despre loialitate față de Tradiție nu ne referim la un fenomen de stagnare sau la un conservatorism rigid. Loialitatea față de Tradiție nu i-a împiedicat pe părinții Bisericii să creeze noi cuvinte cu scopul de a proteja credința neschimbătoare a Bisericii. Noi suntem chemați nu doar să învățăm despre Părinți, ci și să învățăm de la ei. Ei au schimbat lucrurile în vremea lor; noi suntem chemați să le urmăm exemplul în mod creativ. Aceasta însă n-ar trebui să însemne schimbare de dragul schimbării, nici inițiativă autonomă și individualistă."* Ca o concluzie, el vine, mai departe, cu o formulă, parcă, de echilibru: *„Lipsa de instruire în Scripturi în spațiul ortodox a deschis calea către confuzie și sincretism, în vreme ce neglijarea practică a Tradiției în mediile protestante a dat naștere la liberalism și la o continuă fragmentare... Pe lângă aceasta, în contextul dialogului ecumenic contemporan, putem prevedea în viitor nu numai un impuls, venit dinspre Ortodoxie către Protestantism, pentru recunoașterea importanței Tradiției,*

*dar și o contribuție protestantă la reînnoirea în cadrul Ortodoxiei a înțelegerii rolului central pe care ar trebui să-l joace Scriptura în teologia și spiritualitatea Bisericii creștine.*"

d. În capitolul „Biblia în gândirea ortodoxă" autorul cărții aduce în planul atenției cititorului nevoia unei regândiri a înțelegerii *raportului Scriptură, Biserică, Tradiție*, dar și a *relației dintre creștin și Biblie*, atât în planul tradiției protestante, cât și a celei ortodoxe. În ceea ce privește prima problemă, autorul a ajuns la concluzia că încă mai persistă o anumită ambiguitate în spațiul ortodox în definirea dinamicii relației dintre Scriptură și Tradiție, pe de-o parte, și dintre acestea și Biserică, pe de altă parte. Astfel că, unii teologi tind să atribuie Scripturii o autoritate superioară, ceea ce face ca poziția lor să fie compatibilă, într-o oarecare măsură, cel puțin cu concepția protestantă, în vreme ce alții insistă asupra faptului că Scriptura și Tradiția au același grad de autoritate. Cât privește teologia ortodoxă românească însă, crede autorul, în concepția Părintelui D. Stăniloae există nuanțe care ar înclina spre o accentuare a autorității Bisericii în raport cu acestea, ca singura păstrătoare și interpretă a Scripturii. Biserica este păstrătoarea Scripturii, deoarece aceasta s-a format în interiorul vieții ei liturgice, sacramentale și mistice și o interpretează doar în experiența de rugăciune, insuflare și interpretare a Duhului. Precizăm însă că aceste concepte nu exclud Scriptura din viața personală și de rugăciune a creștinului, dar nici nu-l legitimează, în efortul de înțelegere și interpretare a ei, să treacă peste autoritatea Bisericii. Oricum, cartea deschide un drum, deloc neted, în evaluarea acestui raport, atât în Biserica Ortodoxă cât și în cea protestantă.

e. *Repoziționarea creștinului față de Biblie* în Ortodoxie este

considerată de autor, și pe bună dreptate, drept o sarcină majoră a acesteia în înțelegerea Scripturii ca parte componentă a maturizării creștinului în pătrunderea „evenimentului Hristos". Este adevărat, credem și noi, că Biblia nu mai poate rămâne exterioară creștinului ortodox, aidoma unui obiect de cult, pe care doar îl venerăm. Sintagma, care adesea poate fi auzită în diferite cercuri eclesiale „creștinii ortodocși sărută Biblia, nu o citesc", exprimă o parte de adevăr. Cert este că, în Biserica Ortodoxă, poziția creștinului în raport cu Scriptura necesită noi reformulări. Prof. Ion Bria a încercat astfel de abordări, dar ele n-au trecut încă dincolo de pragul a ceea ce este catalogat drept simple „contribuții particulare". Aceste provocări vin din partea unui teolog protestant-evanghelic, dar echidistant, și este bine că se pun în acest mod. Iată un motiv, în plus, de interes pentru cartea de față.

f. Necesitatea redescoperirii unei vechi dimensiuni a rolului Bibliei, și anume cel *misionar,* este o altă componentă a provocării autorului. Cuvântul lui Dumnezeu n-a fost intenționat doar pentru edificarea celor credincioși, ci și pentru proclamarea Evangheliei către lume. De aceea, n-ar trebui să neglijăm fondul misionar al Bibliei, este de părere, în continuare, autorul. Problema care rămâne însă deschisă în acest sens, cel puțin în concepția ortodoxă, este aceea a folosirii Bibliei, într-o parte a spațiului neo-protestant, în care rolul misionar al acesteia a căpătat alte valențe, dincolo de adevăratul sens al misiunii. Oricum, tema merită a fi adusă în centrul discuțiilor teologice contemporane. Cred, personal, că atât Ortodoxia cât și celelalte Biserici tradiționale ar trebui să se preocupe astăzi mai mult de cea ce a însemnat și înseamnă *istoria influenței textului asupra vieții creștine,* în curgerea ei, pentru a înțelege adevăratul raport dintre Scriptură și creștin, care, cred că

nu poate fi definit doar din concepte, cât din evaluarea efectelor practice pe care cuvântul sfânt le-a avut, de-a lungul istoriei, asupra umanității. Evaluarea lor sinceră, cred că vor da măsura adevăratei poziționări a creștinului față de Scriptură. Este, de fapt, ceea ce și autorul cărții de față lasă să se întrevadă printre rândurile ei.

Așadar, avem în față întrebări și provocări venite de la un teolog protestant-evanghelic, dar, în același timp, și de la un foarte rafinat cunoscător al spiritualității și tradiției Bisericii Ortodoxe.

Citind această carte, și ajungând la sfârșitul lecturii ei, ai parcă o singură impresie, și anume, că *Ortodoxia trebuie să-și reanalizeze poziționarea ei față de teologia pragmatică apuseană, iar că Apusul trebuie să regândească Ortodoxia, ca fiind singurele căi pe care aceste două tradiții pot să dezvolte noi forme de abordare a ceea ce au în comun, dacă doresc, cu adevărat, aceasta. Acest proces poate însemna pentru Ortodoxie „revoluționarea" conceptului de implementare a spiritualității sale într-o lume modernă, iar pentru Occident o „regândire" a procesului înțelegerii paradigmelor Ortodoxiei.*

Merită, atunci, să citim cartea? Nu!

Merită, să o învățăm!

*Pr. Prof. Univ. Dr. Stelian Tofană*

Cluj-Napoca, 21 Noiembrie 2006,
*la Praznicul Intrării în Biserică a Maicii Domnului*

# INTRODUCERE

Motto: *Tradiția este credința vie a celor morți; tradiționalismul este credința moartă a celor vii.*

Jaroslav Pelikan[1]

Acest proiect are o istorie interesantă. Trăind ca protestant evanghelic într-o țară ortodoxă, autorul lui a căpătat de multă vreme un interes special pentru teologia și spiritualitatea răsăriteană. Ocazia materializării academice a acestui interes s-a ivit odată cu studiile de masterat în hermeneutică biblică și modernă, derulate în perioada 1993–1994 la London Bible College, instituție asociată cu Universitatea Brunel din vestul Londrei. Acest program post-universitar s-a finalizat cu o primă versiune a lucrării de față, realizată sub coordonarea științifică a Dr. Graham McFarlane, un teolog scoțian de confesiune anglicană care a vădit o deosebită simpatie și o fină cunoaștere a tezaurului teologic al spațiului răsăritean.

Este vorba de un text strict delimitat sub raportul dimensiunilor și al tematicii. respectiv, hermeneutica biblică și teologică. Ca atare, el nu intenționează să intre în detaliile teologiei ortodoxe a Tradiției, nici în complexitățile bibliologiei ortodoxe.

Mai degrabă, lucrarea de față încearcă să analizeze relația dinamică extrem de delicată care există între Biserică, Scriptură și Tradiție. Ea încearcă, de asemenea, să analizeze motivația istorică pentru o anume dominație a teologiei dogmatice în detrimentul abordărilor biblice în spațiul teologiei ortodoxe. Autorul pledează pentru necesitatea revenirii la o situație de echilibru în relația

[1] J. Pelikan, *The Vindication of Tradition*, Yale University Press, New Haven 1984, 65.

dintre cele două domenii și observă cu satisfacție apariția unor semne care vădesc evoluția în această direcție în Ortodoxia contemporană, mai ales în diaspora ortodoxă, dar nu numai.

Pornind de pe o poziție protestantă asumată în mod explicit, autorul adresează în final o provocare propriei comunități teologice, invitând-o ca acum, la aproape cinci secole de la criza Reformei, să reevalueze importanța Tradiției creștine ca instrument de responsabilizare hermeneutică.

În mod evident, această temă se cuvine a fi adâncită în cercetările viitoare, ceea ce autorul și intenționează să facă în anii care vor urma, pentru a elabora o veritabila teologie evanghelică a Tradiției.

Importanța studierii implicațiilor apelului la Tradiție în interpretarea Scripturilor este subliniată de cel puțin două realități:

1. Reînnoirea interesului pentru studiul tradiției

Timp de secole principiul *sola scriptura* al Reformei a reprezentat o bază incontestabilă a cercetărilor teologice occidentale în spațiul protestant. Aceasta a avut drept consecință concentrarea cu preponderență asupra textului Scripturii și a dus adeseori la neglijarea acelui *Sitz im Leben* în care au apărut cărțile Noului Testament.

Cu toate acestea, așa cum comentează printre primii von Herder, în 1797: „Creștinismul n-a început cu cărți, ci cu predicarea orală"[2]. Progresele făcute în cercetarea folclorului și apariția școlii teologice numite *Formgeschichte*, promovată de teologi ca Dibelius[3]

[2] B Gerhardsson, „Oral Tradition (New Testament)" în R. J. Coggins și J. L. Houlden, ed., *A Dictionary of Biblical Interpretation*, SCM, London, 1990, 498.

[3] *From Tradition to Gospel*, Scribner, New York, 1935.

și Bultmann[4] după 1920, au dus la rândul lor la o nouă apreciere a diverselor forme literare din evanghelii și a rolului jucat de ele în faza orală a Tradiției Evangheliei.

Mai târziu, după 1950, curentul numit *critica redactării*, promovat de teologi cum ar fi Conzelmann,[5] Marxsen[6] și Bornkamm,[7] a corectat abordarea fragmentară a adepților criticii formelor, concentrându-se asupra evangheliilor ca entități literare unitare și a autorilor evangheliilor ca teologi, reprezentând preocupările comunităților creștine primare.

Această „căutare a unei Tradiții în lăuntrul și în spatele textului canonic, spune Jaroslav Pelikan, a fost responsabilă pentru o epocă complet nouă în lunga istorie a interpretării biblice".[8] Comentând asupra fondului oral al textului biblic, Gerhardsson descrie în următoarele cuvinte implicațiile acestui fapt în sfera hermeneuticii:

Conștientizarea faptului că evanghelia este prin definiție cuvânt rostit este esențială pentru o interpretare corectă a sfintelor scripturi ale Bisericii. Ea este o protecție împotriva tendinței, nu foarte rară în sânul Protestantismului, de a considera că biserica crede în Biblie, nu în Dumnezeul trinitar, și contracarează rutina eclesială lipsită de viață, legalismul și literalismul raționalist în interpretare.[9]

Reînnoirea interesului general pentru studiul Tradiției s-a

---

[4] *The History of the Synoptic Tradition*, Harper & Row, New York, 1968.

[5] *The Theology of St. Luke*, Harper, New York, 1961.

[6] *Mark the Evangelist: Studies in the Redaction History of the Gospel*, Abingdon, Nashville, 1969.

[7] *Tradition and Interpretation in Matthew*, SCM< London, 1963.

[8] Pelikan, 8.

[9] Gerhardsson, 501.

dovedit a fi ocazia potrivită pentru ca Ortodoxia să aibă un impact asupra mișcării ecumenice moderne.

2. Noi perspective asupra tradiției

Primul aport semnificativ al Ortodoxiei în ecumenismul acestui secol a fost Enciclica Patriarhului Ecumenic de Constantinopol din 1920, în care acesta a lansat tuturor bisericilor creștine o chemare la comuniune și cooperare, în pofida diferențelor doctrinale dintre ele.

Șapte ani mai tîrziu, la Conferința Ecumenică pentru Credință și Ordine de la Lausanne, teologii ortodocși prezenți au formulat în următoarele cuvinte concepția lor despre baza unității ecumenice: „Acea reunire poate avea loc numai pe baza credinței comune și a mărturisirii de credință a Bisericii vechi, nedivizate, a celor șapte sinoade ecumenice și a primelor opt secole".[10] Această afirmație poate fi considerată și astăzi formularea concisă a programului ortodox pentru dialogul ecumenic. Trei Biserici Ortodoxe naționale au participat la adunarea inaugurală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor (Amsterdam, 1948), celelalte alăturîndu-se mai tîrziu, după ce au primit permisiunea de la respectivele regimuri comuniste.

Implicarea Bisericii Ortodoxe în mișcările ecumenice moderne nu numai că a adus cu sine o reconsiderare a doctrinei Trinității,[11] ci, datorită locului important pe care îl ocupă Tradiția în gândirea ortodoxă, a stimulat, de asemenea, reînnoirea interesului cu privire la rolul jucat de Tradiție în viața Bisericii creștine.

În cartea sa *The Vindication of Tradition*, Jaroslav Pelikan face o distincție, preluată din controversele iconoclastice din secolele

[10] G. Tsetsis, „The Meaning of the Orthodox Presence", *The Ecumenical Review*, 40 (3–4), 1988, 443.

[11] Vezi A. I. C. Heron, ed., *the Forgotten Trinity*, BCC/CCBI, London, 1991.

al optulea și al nouălea, între Tradiția privită ca *idol*, ca *semn* și ca *icoană*. El utilizează această cheie hermeneutică pentru a sublinia diversele sensuri pe care le-a luat cuvîntul *tradiție* în diferite contexte.

Un *idol*, comentează Pelikan, este „întruparea realității pe care acesta o reprezintă, dar el ne îndreaptă atenția către el însuși, iar nu dincolo de el însuși". Atunci când respectul față de Tradiție devine tradiționalism, el este idolatru, „el face din prezervarea și repetarea trecutului un scop în sine".[12] Acesta este felul în care reformatorii și gânditorii iluminiști au văzut tradiția catolică, protestul lor față de o asemenea abordare fiind, considerăm noi, absolut legitimă.

În locul ei, aceștia au pus Tradiția înțeleasă ca *semn*, „o reprezentare pur arbitrară, care nu întrupează realitatea pe care o reprezintă".[13] Potrivit acestei perspective, Tradiția este ca o scară care conduce către adevărul universal, care – odată realizat – este autosuficient, făcând astfel ca scara să fie inutilă. Ea se bazează pe presupunerea că Tradiția nu va fi înlocuită de ceva mult mai rău, presupunere pe care, consideră pe bună dreptate Pelikan, ultimele două secole de istorie n-o justifică în nici un fel.

În contrast cu perspectivele anterioare, Tradiția privită ca *icoană* „nu se prezintă pe sine ca fiind coextensivă cu adevărul pe care îl propovăduiește, ci ca fiind calea pe care trebuie s-o urmăm, noi, moștenitorii ei, dacă vrem să ajungem dincolo de ea... la adevărul universal care este accesibil numai într-o anume întrupare particulară..."[14]

Noi, ființele umane, trăind în concretețea timpului și al

[12] Pelikan, 55.
[13] Pelikan, 56.
[14] *Ibidem*.

spațiului, nu avem acces direct la adevărul universal. Acesta este accesibil în mod direct numai lui Dumnezeu. Dar aceasta nu înseamnă că noi nu avem nici un fel de acces la el, de vreme ce Adevărul Universal, Cristos însuși, a coborât la noi și a luat o formă istorică concretă, cu scopul de a traduce în limbajul nostru mesajul, altfel de neînțeles, al realității finale. Acest pogorământ al Adevărului Universal este exprimat în formele particulare ale existenței noastre istorice.

Făcând aceasta, ea se justifică pe sine, reușind să fie atât de universală cât teoreticienii insistă că trebuie să fie, dar, în același timp, la fel de particulară cât cei devotați ideii de idol simt că ea trebuie să fie. Ea însă refuză să aleagă între falsele alternative ale universalului și particularului, știind că o icoană autentică trebuie să fie și una și alta.[15]

În prezenta lucrare vom utiliza modelul lui Pelikan pentru a pune în evidență dinamica raportului între Scriptură, Tradiție și Biserică în cadrul Ortodoxiei. Studiul nostru va analiza înțelesul de *icoană* pe care îl dă Ortodoxia Tradiției, dar și înclinația ei inerentă către tradiționalism, care duce la neglijarea Scripturii, ca și la sterilizarea vieții spirituale a Bisericii.

În același timp, vom încerca să argumentăm că interpretarea Scripturii în contextul Tradiției, privită ca *icoană*, oferă un model comprehensiv pentru prezervarea unei credințe veritabile și relevante, oricare ar fi provocările cu care este confruntată Biserica în decursul istoriei.

Studiul nostru va fi realizat din interiorul contextului teologic ortodox. Cu toate acestea, suntem conștienți de faptul că, oricât de multă onestitate intelectuală am manifesta, este imposibil a depăși

[15] Pelikan, 57.

în totalitate fondul nostru protestant, înclinat către înțelegerea Tradiției ca semn.

# 1. CONTEXTUL TEOLOGIC ORTODOX

## 1.1. NECESITATEA UNEI SCHIMBĂRI DE PERSPECTIVĂ

Analizele occidentale ale Ortodoxiei, indiferent dacă este vorba de cele catolice sau de cele protestante, reprezintă adeseori în mod deformat teologia acesteia. Gerald Bray explică în felul următor acest fenomen: „Ortodoxia operează într-un cadru conceptual diferit de cel al tradiției apusene... În cazul Ortodoxiei avem de-a face cu o altă lume, chiar și atunci când cuvintele pe care le folosim sunt similare..."[16]

Dificultatea unui asemenea demers este reală și își are izvorul într-un număr de factori care diferențiază cele două sfere ale creștinismului. Dintre aceștia putem menționa:

a. dezvoltarea separată, istorică, politică și religioasă, a părților estică și vestică ale Imperiului Roman, în special în a doua jumătate a primului mileniu creștin: dezvoltarea instituției romano-catolice, Reforma, iluminismul și capitalismul în vest; statul bizantin, disputele iconoclastă și isihastă, căderea Constantinopolului sub turci și comunismul în est;

b. abordările aproape opuse cu privire la viață și realitate ale populațiilor din aceste zone, cauzate, în parte, de diferențele lor etnice și temperamentale: juridică și practică în vestul latin; relațională și contemplativă în răsăritul bizantin;

c. structurile instituționale diferite ale Bisericii: imperiale și strict ierarhice în vest; naționale și sinodale în răsărit.

---

[16] Gerald Bray, *Eastern Orthodox Theology in Outline*, lucrare prezentată la Conferința IFES cu tema „Evanghelicii și Biserica Ortodoxă", Fairmile Court, Cobham, Anglia, 29 iunie–2 iulie, 1993, 10–11.

## 1.2. ELEMENTELE DISTINCTIVE ALE ORTODOXIEI

Teologul român Ioan Bria prezintă în cartea sa *Destinul Ortodoxiei*[17] următoarele accente majore ale acestei sfere a Bisericii creștine:

### 1.2.1. ORTODOXIA – LUME A TEOLOGIEI

„Ortodoxia este înainte de orice *o lume a teologiei*, a unei teologii care ține să protejeze misterul de nepătruns al Cuvântului lui Dumnezeu, nicidecum verbalizarea sau sistematizarea credinței."[18] Acesta este motivul pentru care Ortodoxia n-a dezvoltat niciodată un sistem teologic comparabil cu cele ale lui Toma de Aquino, Calvin și ale teologilor occidentali moderni. Avem de-a face aici cu un factor care îngreunează investigarea Ortodoxiei de către cei înclinați să utilizeze logica și metodele critice în teologie.

Bria adaugă apoi: „teologia începe cu Cuvântul lui Dumnezeu... dar nu elaborează, nu reduce sau nu epuizează revelația acestui cuvânt, ci face numai transparentă bogăția descoperirii divine".[19] Teologii ortodocși preferă abordării conceptuale limbajul simbolurilor și al tainei, cu toate că nu neagă folosul celei dintâi. De fapt ei consideră că abordarea catafatică (conceptuală sau teologică) nu trebuie opusă celei apofatice (numită și mistică sau negativă), aceasta din urmă fiind o încununare și o transcendere

[17] Editura IMBBOR, București, 1989.
[18] Bria, *Destinul Ortodoxiei*, 367–368.
[19] *Ibidem*.

a celei dintâi. Potrivit convingerii lui Lossky, „nu există mistică creștină fără teologie, dar mai ales, nu există teologie fără mistică".[20]

Motivul pentru prima parte a afirmației lui Lossky este că fără teologie apofatismul este lipsit de conținut, iar experiențele autentice ale transcendenței nu pot fi deosebite de cele false. A doua parte a afirmației este bazată pe convingerea că demersurile verbale și conceptuale nu-l pot epuiza pe Dumnezeul creștin, care face parte din cu totul altă sferă a existenței decât cea în care noi ființăm. În acest sens, ni se pare extrem de relevant comentariul făcut de autor cu privire la faptul că Biserica răsăriteană a rezervat titlul de „teolog" doar pentru trei autori sacri cu adevărat mistici: Sf. Ioan Evanghelistul, Sf. Grigore de Nazianz și Sf. Simion Noul Teolog.[21]

Potrivit concepției ortodoxe, abordarea mistică a teologiei ar putea acorda protecție împotriva unui raționalism exagerat în cercetarea teologică, precum și a tendinței naturale de reducere a transcendenței lui Dumnezeu la parametrii unui sistem. „Căci adevărul nu este o idee, ci o persoană, însuși Domnul cel întrupat."[22]

---

[20] Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Anastasia, București, 1992, 37.

[21] Lossky, 37.

[22] G. Florovski, *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, Nordland, Belmont, 1972, 20.

## 1.2.2. ORTODOXIA – TAINE ŞI ÎNCHINARE

Un alt accent major al Ortodoxiei menționat de Bria este cel asupra *tainelor și al închinării*. Biserica Ortodoxă este sacramentală în cel mai înalt grad, iar dintre funcțiile Bisericii închinarea este de departe considerată a fi cea mai importantă. Termenul preferat în lumea ortodoxă pentru a defini actele sacramentale ale Bisericii este acela de „taină", înțeles în sensul de „apropriere personală a vieții lui Dumnezeu".[23] După opinia Păr. Florovski, „numai în sfintele taine își depășește comunitatea creștină măsura pur umană și devine Biserică".[24]

Între riscurile implicate de sacramentalismul ortodox putem menționa tendința de instituționalizare a lucrării Duhului Sfânt (dat fiind că orice exercitare a darurilor Duhului este controlată și rezervată de cele mai multe ori clerului) și, de asemenea, de neglijare a altor aspecte ale vieții Bisericii, cum ar fi slujirea Cuvântului, viața de comunitate și implicarea în misiune (din pricina importanței exagerate dată liturghiei în raport cu celelalte aspecte ale vieții Bisericii).[25]

*Lex orandi* este temeiul curent de fundamentare a dogmaticii ortodoxe, atât la părinții Bisericii, cât și la teologii ortodocși moderni. Accentul pus pe ceea ce Bria numește o „dogmatică doxologică" ferește teologia de a deveni teoretică și rațională, dându-i un caracter existențial. Din punct de vedere ortodox, teologia nu este chemată să opereze în mod exclusiv cu idei

[23] Bria, *Destinul Ortodoxiei*, 386.

[24] Florovski, 61.

[25] Bria scrie în acest sens: „... foarte puțin s-a scris [în literatura ortodoxă] despre raportul dintre «liturghia interioară», celebrarea euharistică și viața bisericească în totalitatea ei..." – *Destinul Ortodoxiei*, 367.

abstracte, ci de asemenea cu persoane și cu lumea reală; ea trebuie să fie existențială. Ea îl cheamă pe om la o experiență concretă cu Cristos prin intermediul sfintelor taine, în cadrul liturghiei. „Căci Cristos nu este un text, ci o persoană vie, și El locuiește în trupul său, Biserica."[26] De aceea nu este surprinzător faptul că teologi ortodocși moderni proeminenți, ca Berdiaev, Bulgakov și Stăniloae s-au simțit atrași și au fost influențați de filosofia existențialistă.

## 1.2.3. PERSPECTIVA ECLESIOLOGICĂ ORTODOXĂ

Următorul accent major prezentat în studiul menționat mai sus este *perspectiva eclesiologică ortodoxă*. Păr. Florovski descrie în următoarele cuvinte felul în care este percepută Biserica în teologia ortodoxă: „Biserica este lucrarea lui Cristos pe pământ, este chipul și sălașul binecuvântatei sale Prezențe în lume".[27] Într-un alt context el vorbește despre cât de dificilă este definirea conceptului de Biserică. La această problemă el oferă o soluție care reflectă în mod relevant gândirea ortodoxă:

În vremea noastră, după cât se pare, trebuie să trecem dincolo de disputele teologice moderne, pentru a recâștiga o perspectivă istorică mai largă, pentru a recupera adevărata „mentalitate catolică (sobornicească)", îmbrățișând întreaga experiență istorică a Bisericii în pelerinajul ei de-a lungul veacurilor. Trebuie să ne întoarcem din sala de clasă în Biserica închinătoare și, poate, să schimbăm dialectul de școală al teologiei, cu limbajul pictural și metaforic al Scripturii. Natura însăși a Bisericii poate fi zugrăvită și

[26] Florovski, 14.
[27] Florovski, 37.

descrisă, mai degrabă decât definită în mod adecvat. Și cu siguranță că acest lucru poate fi făcut numai din lăuntrul Bisericii.[28]

Astfel, ortodocșii percep Biserica nu atât ca instituție (cum este cazul în romano-Catolicism) sau ca o realitate sociologică (cum se întâmplă în Protestantism), ci ca pe trupul mistic al lui Cristos, prin care întreaga creație este sfințită în mod progresiv, ca rezultat al Întrupării Fiului lui Dumnezeu. Și, de vreme ce este vorba de un trup, nici un fel de izolare a membrilor ei nu este acceptabilă.

Biserica Ortodoxă este foarte critică față de individualismul occidental, în opoziție cu care încearcă să accentueze importanța comunității, urmând vechiul adagio latin care spune, *unus Christianus, nullus Christianus*. Termenul tehnic folosit pentru a desemna înțelesul ortodox al comunității este cel de *sobornost* (sobornicitate), creat de teologul rus Alexei Homiakov (1804-1860). În termeni occidentali, el ar putea fi descris ca „diversitate individuală în unitate liber consimțită".[29]

Este adevărat că de multe ori, în practică, aceasta se manifestă printr-o tendință către colectivism și anarhie. În același timp, ortodocșii înșiși nu au elaborat încă implicațiile concrete ale acestui concept. Adeseori caracterul sacramentalist al Bisericii Ortodoxe (și implicita tendință spre instituționalizare) intră în opoziție cu necesitatea implicării concrete a credincioșilor în comunitatea creștină.

Autoritatea în Biserică nu este deținută de o persoană individuală (cum este Papa în Biserica Romano Catolică), ci în mod colectiv de sinodul episcopiilor. În mod tradițional, episcopul din capitală la nivelul unui stat, precum și Patriarhul

[28] Florovski, 58.

[29] Bray, 9.

Ecumenic de Constantinopol la nivel internațional prezidează întîlnirile sinodului, dar ei nu dețin superioritate ontologică asupra celorlalți episcopi. În cele din urmă, autoritatea rezidă în Biserica în întregul ei, de vreme ce sinoadele bisericilor naționale și chiar sinoadele ecumenice nu-și pot impune deciziile asupra comunității credincioșilor. Episcopii participanți la sinod sunt chemați să acționeze ca reprezentanți ai bisericilor locale, care, în cele din urmă, sunt chemate apoi să valideze (sau să invalideze) formulările sinodale.

Natura catolică (sobornicească sau universală) a Bisericii este păstrată vie în plan obiectiv prin succesiunea apostolică, iar în plan subiectiv prin loialitatea față de Tradiția apostolică.[30]

Eclesiologia este intim legată de o altă preocupare centrală a teologiei ortodoxe, doctrina trinității, căci Biserica este privită ca reproducând în plan uman și istoric comuniunea Sfintei Treimi. Relevanța acestei perspective pentru dezbaterile eclesiologice contemporane va primi o atenție specială în viitoarele noastre cercetări teologice.

[30] Florovski, 45.

## 1.2.4. SPIRITUALITATEA ORTODOXĂ

Ultimul accent major menționat de Ion Bria este *spiritualitatea ortodoxă*, mai precis ascetismul. Concepția ortodoxă cu privire la spiritualitate a fost influențată în mare măsură de ascetismul părinților pustiei. Acesta este unul dintre motivele pentru care instituțiile monastice au jucat întotdeauna un rol atât de important în Ortodoxie. În același timp, aceasta nu înseamnă că în concepția ortodoxă calea unirii cu Dumnezeu nu poate fi urmată și în afara mănăstirii.

În secolul al nouăsprezecelea, Paisie Velicikovski, a dat un puternic impuls renașterii monahale, dar și spiritualității laice. El a fost traducătorul unei vechi colecții de scrieri mistice, numită *Filocalia*. Aceasta este în prezent probabil cea mai influentă colecție de scrieri pentru spiritualitatea ortodoxă contemporană.

Spiritualitatea filocalică ortodoxă are în centrul ei conceptul de *theosis*, înțeles ca participare progresivă a umanului la viața dumnezeiască, considerată ca scop al procesului de mântuire. Aceasta se realizează printr-o sinergie a harului – energiile divine necreate și a participării voluntare a persoanei umane. Conceptul de *theosis* nu este nicidecum o formă de pelagianism: harul nu este o răsplată divină pentru meritele voinței umane. El implică mai degrabă cooperarea liberă a două voințe, cea divină și cea umană. Fără ascetism – împotrivirea deliberată față de patimi, mortificarea păcatului și renunțarea la „lume", care reprezintă una dintre dimensiunile contribuției umane, procesul de *theosis* nu este posibil. Cealaltă dimensiune prin care omul participă la acest proces este reprezentată de rugăciune și contemplație.

Isihasmul, ca formă specifică de spiritualitate ortodoxă,

constă într-o tehnică de rugăciune foarte elaborată. Ea conține atât elemente fizice, cât și spirituale; partea fizică – un anume tip de respirație, poziția trupului în rugăciune, ritmul rugăciunii – având rolul de a facilita concentrarea asupra înțelesului cuvintelor care formează ceea ce se numește „rugăciunea lui Isus" – „Doamne Isuse Cristoase, Fiul lui Dumnezeu, ai milă de mine păcătosul".[31]

Potrivit isihaștilor, utilizarea acestei metode implică trei stadii. Primul este stadiul oral, repetarea constantă a cuvintelor „rugăciunii lui Isus". Aceasta cere disciplină, efort și concentrare. Al doilea este stadiul mental sau psihic, în care mintea se concentrează în meditație asupra numelui lui Isus. Stadiul final este acela în care „rugăciunea lui Isus este rostită de la sine, în inimă, în mod constant și fără nici un efort..."[32] Acesta este stadiul în care asceții relatează că văd „lumina necreată a lui Dumnezeu", în jurul căreia s-a desfășurat disputa isihastă. Înălțarea sufletului uman către unirea desăvîrșită cu Dumnezeu este privită în Ortodoxie ca realizându-se în mod simultan la două niveluri, acela al acțiunii (*praxis*) și acela al contemplării (*theoria*). Cele două nu pot fi separate; una nu este posibilă fără cealaltă.[33]

1.3. Conservare și înnoire în Ortodoxie

Ortodoxia este considerată pe bună dreptate o secțiune foarte conservatoare a creștinismului contemporan. Într-adevăr, ea refuză orice politică de *aggiornamento* și încă respectă cu credincioșie structurile liturgice stabilite de Sf. Ioan Crisostomul și Sf. Vasile cel Mare. Pe de altă parte, ea neagă legitimitatea oricărei „teologii a repetiției", care n-ar fi nimic altceva decât o formă de scolastică. Teologia nu este un exercițiu de imitare fidelă a apostolilor și a

[31] Lossky, 239.
[32] Serghei Bulgakov, *Ortodoxia*, Paideia, București, 1994, 147–148.
[33] Lossky, 232.

părinților Bisericii, ci o traducere și o aplicare creativă a ideilor lor, precum și căutarea unor noi idei, ca răspuns la noile împrejurări cu care este confruntată Biserica.

Teologia ortodoxă este înrădăcinată în credința nezdruncinată în revelație. Teologia este percepută ca un răspuns uman dat lui Dumnezeu și, din acest punct de vedere, poate fi privită ca „teologie de jos",[34] dar ea este posibilă numai ca rezultat al revelației.[35]

Ortodoxia are o neîncredere structurală în teologia de dragul teologiei și, ca atare, teologia pur academică, ruptă de viața de închinare și de comunitate a Bisericii, i-a apărut întotdeauna ca suspectă. Florovski justifică în felul următor poziția ortodoxă: „«Teologia» nu este scop în sine. Ea este întotdeauna o cale către ceva. Teologia, și chiar «dogmele», nu reprezintă nimic mai mult decât «conturul intelectual» al adevărului revelat, o mărturie «noetică» despre acesta. Numai în faptul credinței este acest «contur» umplut de conținut".[36]

Tradiția, contextul de viață în care este articulată teologia, nu este percepută de către Biserica Ortodoxă ca fiind un soi de cămașă de forță. Ea este o presupoziție inițială absolut necesară, precum și o protecție împotriva arbitrariului. De fapt, nici un demers academic nu este posibil fără presupoziții. A ne imagina că un studiu poate fi întreprins pornind de la *tabula rasa* este periculos și fals. De fapt, „prezența Tradiției nu-l împiedică pe

[34] Engl. *theology from below*.

[35] „Strict vorbind, teologia devine posibilă numai prin revelație. Ea este răspunsul uman dat lui Dumnezeu, care a vorbit mai întâi. Desigur, acest răspuns nu este niciodată complet. Teologia este permanent în proces de formare." – Florovski, 28.

[36] Florovski, 109.

exeget mai mult decât gravitația pe un atlet. Ea nu face decât să-l țină cu picioarele pe pământ".[37]

Putem oare vorbi cu adevărat despre dezvoltare dogmatică în cadrul conceptual ortodox? Răspunsul este unul paradoxal: „și da, și nu". Dezvoltarea istorică a dogmei este un fapt incontestabil. „Dar, pe de altă parte, explică Păr. Bulgakov, Sfântul Duh, Care sălășluiește în Biserică, și viața veșnică pe care ne-o dă acesta nu cunosc nici diminuare, nici creștere, și, dată fiind această esență a lucrurilor, Biserica este totdeauna identică cu ea însăși, neadmițând evoluție".[38]

Contradicția este numai aparentă. Explicația se află în natura complexă a Bisericii. În latura ei divină, ca trup mistic al lui Cristos, substanța Bisericii este neschimbătoare și identică cu ea însăși. În aspectul ei uman, Biserica evoluează (sau involuează) și se dezvoltă ca răspuns la condițiile istorice cu care este confruntată.

Evoluția dogmelor reflectă caracteristicile epocilor în care au fost ele formulate. Astfel, explică Păr. Bulgakov, formulările cristologice ale sinoadelor ecumenice reflectă gândirea grecească; ele sunt „traduceri ale adevărului fundamental al Bisericii în limba greacă", în vreme ce dezbaterile eclesiologice contemporane reflectă mai mult spiritul latin și influența epocii și a filosofiei moderne. Acesta este numit de autor caracterul „pragmatic" al dezvoltării dogmelor.[39]

Acestea fiind spuse, trebuie să menționăm că, din pricina supraconcentrării ei asupra Tradiției, Ortodoxia a fost în general ezitantă în a se implica în discipline cum ar fi științele biblice

[37] G. Veigel, citat în Veselin Kesich, „The Orthodox Church and Biblical Interpretation", *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 37, 4, 1993, 349.

[38] Bulgakov, 37.

[39] Bulgakov, 38.

(privite într-o oarecare măsură ca o specialitate protestantă) sau în modelarea mediului cultural (perceput într-o oarecare măsură ca fiind un interes catolic).

Cu toate acestea, secolul al douăzecilea a fost martor al unei schimbări revoluționare din acest punct de vedere. Teologii ortodocși ruși care au practicat teologia în vest după revoluția comunistă au fost confruntați cu nevoia de a-și formula teologia în așa fel încât s-o facă relevantă pentru lumea occidentală în care trăiau. La rândul lor, teologii occidentali au început să înțeleagă faptul că Ortodoxia are ceva valoros de oferit. În același timp, ortodocșii au fost influențați ei înșiși de preocupările teologiei occidentale, astfel încât ambele tradiții au fost îmbogățite ca urmare a acestui proces.

Noi credem că procesul la care ne-am referit nu se află decât în stadiul de început. Deschiderea constantă a Ortodoxiei către noi domenii de cercetare (critica biblică, problema feminismului și a ecologiei, teologia sărăciei), precum și intensitatea crescândă a dialogului ecumenic vor duce la dezvoltarea și maturizarea Bisericii lui Isus Cristos.

# 2. BIBLIA ÎN GÂNDIREA ORTODOXĂ

## 2.1. BIBLIA ÎN CONTEXT

Dacă vrem să înțelegem locul și rolul Bibliei în context ortodox, trebuie să ne familiarizăm mai întâi cu sistemul complex în care se încadrează aceasta. Discuția despre Biblie și relația ei cu Tradiția este parte din *prolegomena* oricărei dogmatici ortodoxe. Sistemul la care ne referim leagă într-un tot integrat și structurat concepte cum sunt revelația, Tradiția, Scriptura, crezurile. Fiecare dintre aceste elemente circumscrie alte concepte, așa cum se va vedea în cele ce urmează.

### 2.1.1. REVELAȚIA

Conceptul de revelație reprezintă contextul cel mai larg în care se încadrează discuția raportului între Scriptură și Tradiție. Biserica Ortodoxă nu separă revelația naturală de cea supranaturală. Dumitru Stăniloae, urmându-l pe Sf. Maxim Mărturisitorul, afirmă că „ultima nu e... decât încorporarea celei dintâi în persoane și acțiuni istorice".[40] După Stăniloae, conținutul revelației naturale este „cosmosul și omul dotat cu rațiune, cu conștiință și libertate, ultimul fiind nu numai obiect de cunoscut al acestei revelații, ci și subiect al cunoașterii ei".[41]

---

[40] Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, Editura IMBBOR, București, 1978, 1:9 (în continuare, *TDO*).

[41] Stăniloae, *TDO*, 1:10.

### 2.1.2. BISERICA

Dumnezeu se revelează pe Sine în mod progresiv și supranatural poporului său, prin cuvinte și fapte, revelația sa finală fiind în persoana lui Cristos, Fiul său, pe care Ioan Evanghelistul îl numește Cuvântul. Descoperirea de sine a lui Dumnezeu în istorie este un fapt fundamental. Omul este chemat să-și exercite libertatea (un aspect esențial al ființei sale create după chipul lui Dumnezeu, care, conform teologiei ortodoxe, n-a fost afectat de cădere). Răspunsul omului, manifestat prin credință și ascultare, aduce în ființă o nouă realitate, numită Biserica, trupul mistic al lui Cristos.

### 2.1.3. TRADIȚIA.

Memoria revelației lui Dumnezeu prin cuvinte și fapte de putere în istorie se păstrează vie și se transmite din generație în generație prin intermediul Tradiției orale a poporului lui Dumnezeu (Israel în Vechiul Testament și Biserica în Noul Testament). În perspectivă ortodoxă, acest lucru se realizează înainte de orice prin liturghie și prin sfintele taine și numai în al doilea rând prin alte mijloace.

Florovski explică faptul că „există multe lucruri despre care Biserica dă mărturie nu în mod dogmatic, ci în mod liturgic, în simbolismul ritualului sacramental, în imagistica rugăciunilor și în înșiruirea neîntreruptă a comemorărilor și a sărbătorilor din cursul anului liturgic".[42] Într-un alt pasaj, extrem de relevant

[42] Florovski, 52.

pentru felul în care înțelege Ortodoxia relația între liturghie și Tradiție, Florovski spune:

„Liturghia", în sensul larg și comprehensiv al cuvântului, a reprezentat stratul cel dintâi și inițial al Tradiției Bisericii, iar argumentele bazate pe *lex orandi* au fost utilizate în mod persistent în discuții deja la începutul secolului al doilea. Închinarea Bisericii a fost o proclamare solemnă a credinței acesteia... Noul Testament însuși a luat ființă ca „Scriptură" a Bisericii închinătoare. Și Scriptura a fost citită mai întâi în contextul închinării și al meditației.[43]

## 2.1.4. SCRIPTURA

Cuvântul scris al lui Dumnezeu este, într-un sens foarte concret, chintesența celor trei realități descrise mai sus. Ea este în primul rând o formă de conservare a revelației lui Dumnezeu, dar conține în același timp și o latură umană. „Răspunsul omului este integrat în taina Cuvântului lui Dumnezeu. El nu este un monolog divin, ci mai degrabă un dialog; amândoi vorbesc, și Dumnezeu, și omul."[44] Acest lucru se realizează în așa fel încât „ceea ce este uman nu este spulberat, ci transfigurat de inspirația divină".[45]

Biblia este înregistrarea experienței cu Dumnezeu a Bisericii, așa cum a fost ea păstrată în Tradiția orală, care a precedat Scriptura. Totuși, aceasta nu înseamnă că Biblia epuizează revelația sau că face ca Tradiția să nu mai fie necesară.[46]

---

[43] Florovski, 84–85.

[44] Florovski, 21.

[45] Florovski, 27.

[46] Această experiență a Bisericii n-a fost epuizată nici de Scriptură și nici de tradiție; ea este doar reflectată în ele. – Florovski, 47.

## 2.1.5. CREZURILE

Structura narativ-istorică a Scripturii nu satisface toate necesitățile Bisericii. De aceea Biserica a distilat mesajul Scripturii în crezuri, care împrumută din Biblie structura lor fundamental istorică. Totuşi, caracterul predominant de sistem pe care îl manifestă crezurile este o evidență. Contribuția elementului sistemic constă în aceea că scoate în evidență structura interioară a mesajului biblic, precum şi interdependența dintre elementele ei componente. Crezurile, deci, n-au fost niciodată intenționate ca un substitut pentru Scriptură.[47] Rolul lor a fost mai degrabă acela de a clarifica şi a conserva mesajul central al Scripturilor, ca răspuns la provocările venite din interiorul Bisericii (erezii, schisme) sau din exterior (filosofii adverse, religii păgâne).[48]

De vreme ce aceste elemente semnificative formează un sistem comprehensiv, din care face parte şi Biblia, dacă vrem să înțelegem „spiritul Scripturii" conform concepției ortodoxe, nu trebuie să izolăm ceea ce spun teologii ortodocşi despre Biblie, de contextul conceptual pe care l-am descris mai sus.

---

[47] Evident, noi avem nevoie de un sistem, aşa cum avem nevoie de hartă în călătoriile noastre. Şi, de asemenea, orice sistem doctrinal trebuie să se afle în legătură cu revelația. Faptul că Biserica n-a privit niciodată sistemul ei dogmatic ca pe un substitut pentru Scriptură este un lucru de extremă importanță. – Florovski, 28.

[48] Nu este posibil să formulăm un sistem complet al credinței creştine. Iar Biblia este păstrată de Biserică ca o carte cu caracter istoric, care să reamintească credincioşilor natura dinamică a revelației divine, „în multe feluri şi în multe chipuri". – Florovski, 36.

## 2.2. SCOPUL BIBLIEI

În Ortodoxie, ca și în celelalte tradiții creștine, Biblia este privită ca având două scopuri majore: pentru edificarea spirituală a Bisericii lui Isus Cristos și pentru aducerea lumii sub ascultare de Evanghelie. Diferențele între diversele tradiții se nasc din modul în care sunt înțelese acestea, precum și în accentul specific pus pe primul, mai degrabă decât pe cel de al doilea scop.

### 2.2.1. BIBLIA – O CARTE PENTRU BISERICĂ

Acesta este de departe cel mai important scop al Bibliei din punctul de vedere al Bisericii Ortodoxe. Biblia este, după Păr. Florovski, „o carte sacră, adresată în primul rând credincioșilor".[49] În continuarea discuției sale asupra subiectului, autorul afirmă cu tărie, împotriva presupunerii protestante comune, că mesajul Bibliei a fost de fapt adresat în primul rând comunității creștine, iar „indivizilor doar în măsura în care ei sunt membri ai acelei comunități".[50] Aceasta aduce o necesară corecție individualismului occidental, dar implică și un risc, în sensul că adeseori îi descurajează pe laici de a avea acces la Biblie în afara liturghiei.

### 2.2.2. BIBLIA – O CARTE PENTRU MISIUNE

Pe de altă parte, Cuvântul lui Dumnezeu n-a fost intenționat doar pentru edificarea celor credincioși, ci și pentru proclamarea Evangheliei către lume. De aceea n-ar trebui să neglijăm *fondul*

[49] Florovski, 17.
[50] Florovski, 19.

*misionar* al Bibliei. Aceasta nu înseamnă că oricine poate avea acces simplu și neîngrădit la mesajul ei. Păr. Florovski consideră că atitudinea lui Tertullian față de Scriptură este tipică pentru mentalitatea ortodoxă. Tertullian refuza să discute cu ereticii chestiuni controversate de credință în temeiul Scripturii, motivul fiind că „Scripturile aparțineau Bisericii. Apelul ereticilor la ea era inacceptabil. Un necredincios nu are acces la mesaj, pur și simplu pentru că nu-l «primește». Pentru el nu există nici un «mesaj» în Scriptură."[51]

[51] Florovski, 18.

## 2.3. BIBLIA ŞI BISERICA

### 2.3.1. BISERICA PRECEDE SCRIPTURILE NOULUI TESTAMENT

Teologia ortodoxă nu separă niciodată Biblia de Biserică, primul motiv fiind acela că fără Biserică n-am fi avut Biblie. De fapt, „cartea ca întreg a fost o creație a comunității, atât în vechea dispensație, cât și în Biserica creștină".[52] Biblia, în ce privește aspectul ei uman, este o reflectare a Bisericii primare, a preocupărilor și a frământărilor ei, a închinării și a învățăturii ei, precum și a vieții ei cu Cristos prin Duhul Sfânt.

Selectarea cărților individuale ca parte a canonului creștin a fost făcută de către Biserică în baza unor criterii foarte clare, cel mai important dintre ele fiind originea lor apostolică. Aceasta nu înseamnă însă că Biserica este cea care are autoritate asupra Bibliei. Potrivit lui Florovski, „Biserica n-a fost o autoritate exterioară care să judece asupra Scripturii, ci mai degrabă este păstrătoarea și protectoarea acelui adevăr divin care a fost înmagazinat și depozitat în Sfânta Scriptură".[53]

### 2.3.2. SUFICIENȚA SCRIPTURII

Biserica Ortodoxă crede în suficiența Scripturii, dar neagă faptul că Scriptura însăși face vreo afirmație cu privire la auto-

---

[52] Florovski, 77.

[53] „Biserica primară" [pe care Biserica Ortodoxă afirmă că o urmează în aceste chestiuni] n-a avut nici o îndoială cu privire la «suficiența» Scripturilor și n-a încercat niciodată să meargă dincolo de aceasta și a pretins întotdeauna că n-a mers dincolo de ea. Dar deja în epoca apostolică problema „interpretării" a început să se pună cu cea mai mare acuitate. – Florovski, 98.

suficiența ei. Florovski vede în felul următor implicațiile acceptării ideii de auto-suficiență a Scripturii:

Dacă declarăm Scriptura ca fiind auto-suficientă, nu facem decât s-o expunem interpretării subiective, arbitrare, rupând-o astfel de sursa ei sacră. Scriptura ne-a fost dată în cadrul Tradiției... Biserica, în calitate de Trup al lui Cristos, este în mod mistic cea dintâi și mai deplină decât Scriptura.

Realizând probabil că a împins deja argumentul puțin prea departe, autorul adaugă imediat: „Aceasta nu limitează Scriptura și nici nu aruncă îndoieli asupra ei".[54] Totuși, exact acesta este, credem noi, efectul practic al unei asemenea abordări.

Acest soi de ambiguitate este o trăsătură caracteristică a discuțiilor ortodoxe cu privire la relația dintre Biserică și Scriptură. Pe de o parte, teologul ortodox dorește să sublinieze importanța Bisericii, ca singur păstrător și interpret al Scripturii. El insistă, de asemenea, că sensul Cuvântului lui Dumnezeu nu se află în interpretarea literală, ci în cea spirituală a Scripturii.[55] Pe de altă parte însă, el înțelege pericolul minimalizării autorității Scripturii.

Acesta este un domeniu în care considerăm că Biserica Ortodoxă n-a elaborat încă un model echilibrat și viabil. Îndrăznim să sugerăm că, în contextul dialogului ecumenic contemporan, este posibil ca perspectivele protestante asupra importanței Scripturii să ofere sugestii folositoare, care să ducă la reconsiderarea acestei chestiuni.

---

[54] Florovski, 48.

[55] ... Biserica avea atât competența, cît și autoritatea de a proclama Evanghelia și de a o interpreta. *Aceasta nu implica faptul că Biserica se afla «deasupra» Scripturii.* Ea stătea alături de Scriptură, dar, pe de altă parte, nu era legată de «litera» ei. Scopul final al exegezei și al interpretării era de a extrage înțelesul și intenția Sfintei Scripturi sau, mai degrabă, înțelesul revelației, al *Heilsgeschichte*. Biserica trebuia să-l predice pe Cristos, nu doar Scriptura. – Florovski, 83–84.

## 2.4. STUDIEREA BIBLIEI ÎN ORTODOXIE

Cu toate că părinții Bisericii, atât de mult cinstiți în Ortodoxie, au fost oameni ai Cuvântului lui Dumnezeu, trebuie să recunoaștem că studierea personală a Scripturilor nu este o trăsătură obișnuită a comunităților eclesiale ortodoxe. Cel puțin una dintre explicațiile acestui fenomen trebuie căutată în restricțiile impuse creștinilor ortodocși laici în anumite perioade istorice, cu privire la citirea și predicarea Cuvântului lui Dumnezeu. Păr. Ion Bria explică în felul următor această stare de lucruri:

...mărturisirile de credință și unele texte bisericești din secolele 17 și 18, mai ales de proveniență grecească, texte scrise contra Reformei protestante, introduc în mod arbitrar prescripții restrictive în acest domeniu, necunoscute în tradiția patristică, tradiția biblică și omiletică prin definiție. Canoanele bisericești care adesea sunt invocate în acest subiect, de asemenea, redau situații istorice care sunt depășite astăzi. Problema care se pune acum nu este aceea de a îngroșa aceste restricții din epoci deficiente și de a continua a considera «abatere gravă» faptul că mireanul predică Evanghelia. Problema este aceea de a pregăti și educa mirenii să interpreteze Sfânta Scriptură în mod legitim și să predice Evanghelia în mod autentic.[56]

Așa cum arată citatul de mai sus, în Ortodoxia secolului douăzeci a avut loc o schimbare evidentă de atitudine față de utilizarea Bibliei de către laici. Impulsul inițial al acestei schimbări a venit, așa cum recunoaște Veselin Kesich,[57] de la presiunile exterioare, provenite în mod special din cercurile protestante.

[56] Bria, *Destinul Ortodoxiei*, 278–279.

[57] Kesich, 351.

Diaspora ortodoxă pare să fie mai afectată de această tendință, dar există deja semne pozitive în acest sens și în țările majoritar ortodoxe. Vedem în mod clar lucrul acesta de exemplu în puternica școală de științe biblice de la Tesalonic în Grecia.

Într-un articol scris pentru *The Orthodox Study Bible*, episcopul Kallistos de Diokleia analizează ceea ce el numește „cele patru caracteristici ale «mentalității scripturale» ortodoxe". După părerea lui, abordarea ortodoxă a Bibliei ar trebui să fie ascultătoare, eclesială, cristocentrică și personală.

### 2.4.1. LECTURA ÎN SPIRIT DE ASCULTARE

Aceasta implică cel puțin două lucruri: un sentiment de uimire și o atitudine de ascultare. În primul rând, reacția instinctivă a credinciosului ortodox față de Biblie ar trebui să fie un sentiment de așteptare a unei întâlniri reale cu Dumnezeu și a închinării înaintea celui care vorbește prin Cuvântul său. Al doilea lucru important este atitudinea apofatică.

Evident, noi nu putem evita faptul că ne apropiem de Scriptură cu propria noastră agendă, dar pentru credinciosul ortodox aceasta are importanță secundară. Pentru a ajunge la o înțelegere corectă a Scripturii, înainte de a veni cu întrebările și cu preocupările noastre, trebuie să avem o atitudine de supunere și ascultare. Înainte ca noi să începem a vorbi, trebuie să-l auzim pe Dumnezeu vorbind.

### 2.4.2. LECTURA ECLESIALĂ

Episcopul Kallistos prezintă în următoarele cuvinte

perspectiva eclesială în studierea personală a Scripturilor: „Noi ne folosim pe deplin de înțelegerea personală a lucrurilor, iluminată de Duhul. Ne folosim pe deplin de comentariile biblice și de descoperirile cercetărilor moderne. Dar supunem opiniile individuale, ale noastre sau ale comentatorilor, judecății Bisericii." [58] Motivația unei asemenea abordări este evidentă, atunci când privim lucrurile din perspectivă ortodoxă. Creștinul individual nu este o entitate autonomă. El este o personalitate distinctă și unică, iar acest lucru îi dă dreptul să aibă opinii personale, însă el este, de asemenea, membru al trupului mistic al lui Cristos, și de aceea opiniile sale, precum și opiniile celorlalți creștini nu trebuie să intre în contradicție cu „gândirea Bisericii".

### 2.4.3. LECTURA CRISTOCENTRICĂ

Exegetul ortodox este sceptic cu privire la valoarea abordării analitice a Bibliei. În general, el refuză atât interpretarea literală a fundamentaliștilor, pe care îi acuză de o concentrare nelegitimă asupra „literei", în detrimentul „spiritului" Scripturii, cât și metoda alegorică, pe care o acuză de evadarea din istorie și de faptul că aplică Bibliei un tipar platonic, străin de „spiritul Bisericii". Elementul comun celor două metode este concentrarea asupra cuvintelor textului, asupra aspectului filologic al Scripturii. [59]

Acestor abordări, teologii ortodocși le opun metoda tipologică de interpretare, care este reflectată în mod constant în scrierile

[58] Kallistos de Diokleia, „How to Read the Bible" în *The Orthodox Study Bible*, Thomas Nelson, Nashville, Tn., 1993, 765.

[59] „Alegoria" era într-adevăr o metodă exegetică. Un alegorist avea de-a face în primul rând cu textele... în vreme ce „tipologia" nu era o exegeză a textelor, ci mai degrabă o interpretare a evenimentelor. Era o metodă istorică mai degrabă decât filologică. – Florovski, 30.

părinților Bisericii. Aceasta nu este o interpretare a cuvintelor (de fapt un autor merge atât de departe, încât spune că „cuvintele individuale nu sunt examinate deloc"[60]), ci a evenimentelor în lumina persoanei lui Cristos. Cu alte cuvinte, aceasta este o abordare istorică și escatologică.

Abordarea tipologică îl celebrează pe Dumnezeu ca plănuitor și stăpân al istoriei și ca unul care, atunci când va veni Ziua Domnului, va „uni iarăși într-unul, în Cristos, toate lucrurile, cele din ceruri și cele de pe pământ" (Efes. 1:10). Cel puțin din punct de vedere teoretic, metoda tipologică nu implică introducerea arbitrară a unor noi înțelesuri în textele vechi. Pentru ca o interpretare tipologică să fie legitimă, înțelesul respectiv trebuie să fie prezent în mod implicit în text, chiar dacă n-a putut fi observat mai înainte.[61]

Interpretările tipologice ale teologilor ortodocși n-au prezentat întotdeauna în mod corect adevărurile Scripturii. Uneori, recunoaște Sparks, ele sunt vinovate de alunecarea înspre alegorizare. Aceasta s-a întâmplat în mod frecvent, în special în scrierile homiletice și în cele devoționale. Cu toate acestea, învățătura catehetică ortodoxă a păstrat o clară abordare tipologică,[62] și aceasta este metoda de interpretare recomandată cititorilor laici ai Bibliei.

### 2.4.4. LECTURA PERSONALĂ

În final, Biblia ar trebui aplicată în viața personală a celor care

[60] J. N. Sparks, „Interpreting the Scriptures", în *The Orthodox Study Bible*, Thomas Nelson, Nashville, Tn., 1993, 832.
[61] Florovski, 31.
[62] Sparks, 834.

o citesc. Din punct de vedere metodologic, episcopul Kallistos recomandă cititorilor ortodocși trei pași pe care trebuie să-i parcurgă în apropierea personală de Cuvântul lui Dumnezeu:

a. *ei trebuie să reflecteze asupra Scripturii ca istorie sacră* – privind Scriptura ca întreg și păstrând în minte faptul că creștinismul este o credință istorică;

b. *ei trebuie să observe particularitatea istoriei sacre* – dând atenție modalităților specifice în care s-a raportat Dumnezeu la fiecare persoană în parte într-o anume împrejurare, în așa fel încât universalul să nu înghită particularul;

c. *ei trebuie să aplice Scriptura direct la ei personal* – incluzându-se pe ei înșiși, dacă putem spune astfel, în istoria sacră.

# 3. O PERSPECTIVĂ ORTODOXĂ ASUPRA TRADIȚIEI

## 3.1. NECESITATEA TRADIȚIEI

### 3.1.1. MOTIVE GENERALE

Ființa umană nu poate trăi fără tradiție. Sub raport structural noi suntem ființe sociale, existând în societăți bazate pe tradiție, care este principiul conservării și al continuității. Fără aceasta, fiecare generație ar trebui să reia absolut totul de la început. Sub raport istoric putem observa o dinamică între două forțe opuse și inseparabile: înnoirea și conservatorismul. Fără înnoire viața ar fi plictisitoare. De fapt ar înceta să mai aibă sens. Totul s-ar reduce la rutină, iar omul, ca ființă creativă care poartă chipul lui Dumnezeu, ar dispărea. Cu toate acestea, fără conservare înnoirea progresivă n-ar fi posibilă. Totul ar fi haotic și instabil. Tradiția este cea care ține aceste două forțe într-o tensiune creativă și spune ființei umane că ea nu este un accident al istoriei, ci un capitol într-o lungă poveste, dând astfel semnificație persoanei și lăsându-i libertatea de a-și actualiza potențialul.

Cu toate acestea, dacă respectul pentru tradiție se pervertește, transformându-se în tradiționalism, el devine opresiv și creează reacție. Într-adevăr, antitradiționaliștii nu pot evita riscul de a-și crea propria tradiție, doar că aceasta va fi una mai puțin profundă și eficientă. Dacă antitradiționalismul este urmat cu consecvență o perioadă mai lungă de timp, rezultatul este o totală instabilitate, pierderea valorilor în societate și, în cele din urmă, moartea omului, ca om în cel mai deplin sens al cuvântului.

Intenția noastră în această introducere este de a descrie în termeni generali povestea Tradiției. În spatele cuvintelor însă se află o istorie tristă. Este istoria Bisericii creștine, zidită pe solide valori

morale și religioase tradiționale, care au fost erodate în timp și au devenit sterile. Este istoria reacției împotriva tradiționalismului, care s-a transformat într-o respingere radicală a tradiției, ducând în final la „aruncarea copilului odată cu apa din scaldă". Această atitudine a dus, în diverse momente ale istoriei, la fragmentare, instabilitate, suspiciune și, în cele din urmă, la o nouă formă de tradiționalism.

În afara Bisericii, unde această pasiune antitradiționalistă, încurajată de umanismul Renașterii și de raționalismul Iluminismului, a fost împinsă la extrem, rezultatul istoric a constat din disperare, moarte, descompunere.

### 3.1.2. MOTIVE ECLEZIASTICE

Într-unul dintre articolele sale, Pr Florovski discută faimosul citat din Sf. Vincențiu de Lerins: „Noi trebuie să ne ținem de ceea ce a fost crezut peste tot, întotdeauna și de către toți". Acesta, consideră el, este modul corect de a stabili „dubla «ecumenicitate» a Bisericii – în spațiu și în timp".[63] Găsim aici o analiză nuanțată a modelului larg acceptat al Sf. Vincențiu, aflată într-un contrast evident cu o discuție mai timpurie a aceleiași chestiuni, publicată de către autorul sus amintit în 1934.[64] Un rezumat al articolului lui

[63] „The Function of Tradition in the Ancient Church", în Florovski, 73.

[64] Republicat în Florovski, 37–55 (în special 51–55). În această lucrare autorul spune despre cuvintele Sf. Vincențiu că sunt „o formulă periculos de reducționistă" și continuă astfel: „Canonul vincențian pare să fie un exemplu de simplificare istorică caracterizat de un primitivism periculos" (p. 52). Cu toate că Florovski pare să fi pus în acest articol mai multă patimă anticatolică decât înțelegere, el prezintă totuși cel puțin două argumente valabile, în opinia noastră: a. adevărul nu este întotdeauna apanajul majorității (într-un anumit moment din timpul disputei ariene cei drept credincioși erau o minoritate) – p. 51; b. „valoarea decisivă rezidă în catolicitatea lăuntrică, nu în universalitatea empirică" – p. 53.

Florovski din 1963 ne va oferi o bună introducere pentru evaluarea sensului Tradiției în Biserica Ortodoxă.

Ceea ce încearcă autorul să dovedească în articolul său este absoluta necesitate a conceptului de Tradiție pentru o interpretare corectă a Scripturii. El afirmă că nici unul dintre criteriile propuse de Sf. Vincențiu – *universitas, antiquitas*, și *consensio* – nu poate fi absolut sau adecvat în el însuși. „Vechimea" nu era în sine un criteriu suficient al adevărului, decât în cazul în care un *consensus* cuprinzător al celor „vechi" putea fi demonstrat în mod satisfăcător. Iar *consensus* nu era în sine convingător, decât în cazul când putea fi urmărit înapoi în mod continuu, până la originile lui apostolice.[65] Astfel, Ortodoxia dogmatică poate fi recunoscută printr-un dublu recurs – la Scriptură și la Tradiție. La cele de mai sus, Florovski adaugă cu grijă: „Aceasta nu înseamnă totuși că există două surse ale doctrinei creștine".

De ce atunci era necesară invocarea „înțelesului eclesial"? Răspunsul ni se pare evident: Scripturile erau interpretate în diverse feluri de către indivizi și de multe ori ea părea să dea naștere la sensuri contradictorii. După Sf. Vincențiu, urmat de Păr. Florovski și de cei mai mulți dintre teologii ortodocși, singura protecție împotriva pericolului relativizării înțelesului Scripturii constă în a răspunde acestuia printr-un apel la spiritul Bisericii. Totuși, aceasta nu transformă Tradiția într-o autoritate independentă sau într-o sursă complementară a credinței:

---

Păr. Bulgakov este și el destul de critic față de această maximă. El consideră că ea exclude orice nouă formulare dogmatică (care nu s-ar conforma astfel acelui *semper* din maximă) și, de asemenea, încurajează un soi de ecumenism cantitativ, în locul unuia calitativ. El propune amendarea acestor slăbiciuni adăugând canonului vincențian maxima lui Augustin, *in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas* – Bulgakov, 35–36.

[65] Florovski, 74.

„Înțelesul eclesial" nu poate adăuga nimic Scripturii. El reprezintă însă singurul mijloc de asigurare și de dezvăluire a adevăratului sens al Scripturii. Tradiția este de fapt singura interpretare autentică a Scripturii. Și în acest sens ea este co-extensivă cu Scriptura. Tradiția este de fapt „Scriptura înțeleasă în mod adecvat".[66]

Putem afirma că acest comentariu reprezintă opinia majorității teologilor ortodocși și este, fără îndoială, concepția prevalentă în teologia ortodoxă contemporană.

[66] Florovski, 74–75.

## 3.2. GENEZA TRADIȚIEI

### 3.2.1. CONȚINUTUL

Florovski afirmă că autoritatea Tradiției a fost invocată pentru prima dată în secolul al doilea, în timpul luptei împotriva gnosticilor, a sabellienilor, a montaniștilor și a marcioniților.[67] De fapt, gnosticii sunt cei care au apelat primii la principiul vechimii, ca justificare pentru convingerile lor. Aceasta a forțat Biserica primară să contrabalanseze principiul vechimii cu cele ale universalității și consensului, drept criterii de validare a caracterului ortodox al unei anumite doctrine.

Pe de altă parte, ereticii citau și ei Scriptura în apărarea propriilor poziții. Aceasta i-a forțat pe cei care acceptau adevărurile creștinismului istoric să-și pună o întrebare hermeneutică fundamentală: care este acel principiu de interpretare a Scripturii care să conducă la identificarea înțelesului corect al acesteia? Răspunsul a fost unul răspicat:

Scriptura aparține Bisericii, și numai în Biserică, înlăuntrul comunității dreptei credințe, poate fi Scriptura înțeleasă și interpretată în mod corect. Ereticii, cu alte cuvinte cei aflați în afara Bisericii, nu au cheia înțelesului Scripturii. Nu este suficient doar a citi ori a cita cuvintele Scripturii – adevăratul sens, ori adevărata intenție a Scripturii, luată ca întreg, trebuie să fie adusă la lumină. Am putea spune că, într-un anume sens și înainte de orice, este necesar ca omul să aibă cunoștință de adevăratul tipar al revelației biblice, de marele plan al Providenței răscumpărătoare a lui Dumnezeu, și acest lucru este posibil numai prin ochii credinței...

[67] Florovski, 75.

Această credință nu este însă opinia arbitrară și subiectivă a unor indivizi, ci credința Bisericii, înrădăcinată în mesajul apostolic, în *kerygma*, și este autentificată de aceasta.[68]

Este aproape imposibil să nu apreciem această gândire sănătoasă, mai ales dacă o plasăm în contextul aprinsei dispute cu privire la Ortodoxia teologică în secolul al doilea.

### 3.2.2. PROCESUL

Apelul la Tradiție și-a schimbat caracterul de-a lungul istoriei. În timpul lui Irineu și al lui Tertullian trecutul apostolic era încă aproape. Principala preocupare a acelei perioade a fost legată de temelia originală a credinței creștine, de „predania" inițială (*kerygma*). Mai târziu, în secolele al treilea și al patrulea, principala preocupare a fost legată mai degrabă de „păzirea" mesajului Evangheliei.[69]

Putem observa trei stadii în dezvoltarea Tradiției. Ele nu sunt consecutive, ci zidesc unul pe celălalt, astfel încât, în prezent, Tradiția este rezultatul combinat al acestor stadii de dezvoltare.

Primul stadiu, Tradiția apostolică orală (*paradosis*), datează de la nașterea Bisericii și a fost mijlocul prin care Duhul Sfânt a susținut viața Bisericii în primele decenii ale existenței acesteia. Ea era înrădăcinată în predicarea apostolilor și a creat contextul dogmatic și liturgic în care trebuia să crească Biserica primară. Aceasta nu înseamnă că în acel timp Biserica exista fără Scriptură. Vechiul Testament, interpretat în lumina evenimentului cristic, a asigurat apostolilor și Bisericii primare o temelie solidă pentru viața și slujirea ei. Astfel, creștinismul nu era un lucru absolut nou.

[68] Florovski, 75–76.

[69] Florovski, 100–101.

El era împlinirea așteptărilor mesianice ale profeților Vechiului Testament.

Cel de al doilea stadiu a „fixat" Tradiția apostolică orală în cărțile Noului Testament. Aceasta s-a întâmplat în a doua parte a secolului întâi, dar a mai fost nevoie de trei secole pentru ca Biserica să ajungă la un acord cu privire la canonul Noului Testament. Nu toată Tradiția apostolică este conținută în mod explicit în Noul Testament, dar criteriul esențial de validare a unei anumite cărți, ca parte a canonului, a fost conformitatea acesteia cu Tradiția apostolică. De fapt sinoadele ecumenice nu au decis care cărți să fie acceptate și care să fie excluse din canon. Ele n-au făcut decât să confirme, cu autoritatea lor, practica universală a Bisericii.

Al treilea stadiu este cel care a urmat scrierii cărților Noului Testament. El s-a concentrat pe conservarea moștenirii apostolice, dar și pe reformularea mesajului apostolic (*kerygma*) în termeni care să răspundă diverselor provocări cu care era confruntată Biserica. Aceasta a fost întâi de toate epoca părinților Bisericii și a celor șapte sinoade ecumenice, care reprezintă moștenirea comună a Bisericii. A fost apoi vremea când au apărut diverse teologii și tradiții locale. Unele dintre acestea s-au păstrat și au constituit tezaurul universal al Bisericii; unele au fost abandonate, pentru că condițiile care le-au dat naștere au dispărut, în timp ce altele au fost respinse ca fiind greșite și nefolositoare. Criteriile de selecție erau acum *kerygma* apostolică și Sfânta Scriptură.

## 3.3. SENSURILE TRADIȚIEI

Acum este momentul potrivit pentru a reveni la modelul lui Pelikan cu privire la diferitele sensuri ale Tradiției. În termenii acestuia, Biserica Ortodoxă vede Tradiția ca pe o icoană. Ea nu se confundă cu realitatea finală pe care o reprezintă (revelația), dar nici nu este doar un semn arbitrar, care poate fi înlocuit cu oricare altul. Tradiția, în concepție ortodoxă, întrupează într-un mod misterios realitatea pe care o reprezintă, revelația de sine a lui Dumnezeu. Scopul Tradiției nu este de a atrage atenția asupra ei însăși – acest lucru ar implica idolatrie – ci asupra realității pe care o reprezintă. Cu toate acestea, conform concepției ortodoxe, calea către realitatea finală este numai prin Tradiție. Nu există nici o altă cale.

### 3.3.1. CE NU ESTE TRADIȚIA

Este foarte ușor ca cei din afara mediului ortodox să înțeleagă greșit sensul pe care-l dau ortodocșii Tradiției. În cele ce urmează vom încerca o corectare a posibilelor neînțelegeri legate de problema în discuție, folosindu-ne de câteva citate semnificative din scrierile Păr. Florovski:

Tradiția nu constă doar în transmiterea unor doctrine moștenite, în „manieră iudaică", ci, mai degrabă, trăirea constantă în adevăr.[70]

Tradiția nu este doar un principiu de protecție, de conservare; ea este în primul rând principiul creșterii și al regenerării. Tradiția

[70] Florovski, 80.

nu este un principiu care încearcă restaurarea trecutului, folosindu-se de trecut ca de un criteriu pentru prezent.[71]

Tradiția este sălășluirea constantă a Duhului, nu doar memoria cuvintelor. Tradiția este un principiu *carismatic*, nu un principiu istoric.[72]

O trăsătură comună a afirmațiilor de mai sus este că ele nu sunt formulate în termeni absoluți. Ele nu ne spun ce anume nu este Tradiția (în afara faptului că ea nu este un principiu anacronist). Cu alte cuvinte, scopul lor nu este apologetic. Ele ne spun mai degrabă că Tradiția nu este doar ceea ce se crede în anumite cercuri că ar fi.

Altfel spus, Tradiția este toate cele afirmate mai sus – o „transmitere a doctrinelor moștenite", un „principiu de protecție", o „memorie a cuvintelor", dar ea nu poate fi redusă la acestea. O asemenea perspectivă ar fi una paseistă. Ceea ce încearcă să ne spună aceste texte este că, în esență, Tradiția nu este imaginea unui eveniment trecut, ci mai degrabă prezența misterioasă a acelui trecut printre noi, nu ca o povară opresivă deasupra capetelor noastre, ci ca o temelie pe care putem crește.

### 3.3.2. DIVERSELE FORME ALE TRADIȚIEI

Putem vorbi despre Tradiție atât în sens general, cât și în sens restrâns. Prin Tradiție în sens general Biserica Ortodoxă înțelege întreaga viață a Bisericii, care include Sfânta Scriptură. Tradiția în sens restrâns se referă la predicarea și la mărturia Bisericii, manifestate în forme orale, scrise ori monumentale.

Tradiția orală a fost transmisă în special sub formă liturgică și

[71] Florovski, 47.

[72] *Ibidem.*

conține elemente care nu sunt cuprinse în Noul Testament (cum ar fi cele privitoare la cler, la venerarea Sfintei Fecioare, a sfinților, a relicvelor și a icoanelor).

Tradiția scrisă conține formulările dogmatice ale celor șapte sinoade ecumenice, crezurile, scrierile părinților Bisericii și regulile canonice. Nu toate regulile canonice au aceeași autoritate. Multe dintre ele sunt reacții la diverse împrejurări istorice și își pierd utilitatea atunci când condițiile care le-au făcut necesare s-au schimbat. Unele au, de asemenea, doar o sferă locală de operare.[73]

Tradiția monumentală este încorporată în clădiri bisericești, în picturi murale, în icoane și în alte obiecte rituale. Ele au o înaltă valoare simbolică și reprezintă modalități neconceptuale prin care conținutul spiritual al credinței ortodoxe este comunicat adepților ei.

### 3.3.3. TRADIȚIA „TĂCUTĂ"

Jaroslav Pelikan, comentând concluziile cărții lui John Henry Newman *Arians of the Fourth Century*, face următoarea observație: „Conținutul specific al Tradiției apostolice a trebuit să rămână secret, de vreme ce o parte atât de mare din acesta, în «sistemul tradițional, primit din prima epocă a Bisericii», înainte de crezuri, n-a fost dogmatic, ci liturgic în forma sa".[74] El explică acest fapt în sensul că o mare parte a Tradiției n-a fost intenționată pentru cei

[73] În general, atunci când autorii ortodocși se referă la acea parte a Tradiției care are autoritate și este obligatorie pentru toți credincioșii ortodocși, ei folosesc cuvîntul la singular și scris uneori cu majusculă. Atunci cînd este folosit la plural, cuvîntul (scris cu minusculă) se referă de obicei la tradițiile locale, care nu sunt obligatorii pentru întreaga Biserică Ortodoxă.

[74] Pelikan, 29.

din afara Bisericii, ci pentru cei „inițiați". Avem motive să credem că Păr. Florovski n-ar fi fost de acord cu această interpretare.

Este posibil ca punctul de plecare al lui Pelikan să fi fost un pasaj din tratatul Sf. Vasile cel Mare despre Duhul Sfânt. În acesta se spune: „Cât despre *dogmata* și despre *kerygmata* care sunt respectate în Biserică, pe unele le avem din învățătura scrisă, iar pe altele le deducem din *paradosis*-ul apostolic, care au fost transmise *en mysterio*. Și ambele au aceeași autoritate în cele privitoare la evlavie".[75]

Florovski explică faptul că prin *kerygmata* Sf. Vasile înțelegea ceea ce mai târziu a ajuns să se numească dogmele sau doctrinele – învățătura Bisericii care era încărcată cu autoritate și proclamată în mod public. În al doilea rând, prin *dogmata* el înțelegea complexul de „obiceiuri nescrise", încorporate în viața liturgică a Bisericii. În acest context, crede autorul, ar fi incorect ca *en mysterio* să fie tradus prin „în secret", ceea ce ar implica un anume caracter ezoteric al Tradiției, potrivit mai degrabă cu gândirea gnostică decât cu cea creștină. Traducerea corectă ar fi „pe calea tainelor Bisericii".

Aceasta nu neagă caracterul „tăcut" al anumitor tradiții, care după Sf. Vasile trebuiau păstrate nescrise pentru a preveni profanarea lor de către cei necredincioși, o reflexie a timpului când creștinismul era o religie persecutată și secretă. În ce măsură mai era insistența asupra caracterului „tăcut" al Tradiției o chestiune relevantă în noile condiții, după ce creștinismul ieșise din catacombe ca religie oficială a imperiului, rămâne de discutat. Noi considerăm că aici avem de-a face cu o expresie exagerată a spiritului conservator care este prevalent în creștinismul răsăritean.

[75] Citat în Florovski, 86.

## 3.4. FUNCȚIILE TRADIȚIEI

### 3.4.1. TRADIȚIE ȘI SCRIPTURĂ

În Biserica Ortodoxă nu există o poziție unitară cu privire la dinamica relației între Scriptură și Tradiție. Unii autori tind să atribuie Scripturii o autoritate superioară, ceea ce face ca poziția lor să fie compatibilă, cel puțin într-o oarecare măsură, cu concepția protestantă,[76] în vreme ce alții insistă asupra faptului că Scriptura și Tradiția au același grad de autoritate.

Bulgakov este unul dintre exponenții primei poziții care expune foarte clar argumentele în favoarea acesteia. Iată ce spune el în lucrarea intitulată *Ortodoxia*:

Cuvântul lui Dumnezeu este deasupra tuturor celorlalte izvoare de credință, în special deasupra întregii Tradiții, sub toate formele ei. Diferitele manifestări ale Tradiției au un caracter relativ și istoric. Tradiția se adaptează la diferite epoci și la trebuințele lor; Sfânta Scriptură însă este glasul lui Dumnezeu adresat omului; ea are o valoare absolută (deși este expusă într-o formă condiționată istoric)... Sfânta Scriptură și Tradiția sunt *inegale* în ce privește valoarea lor; primul loc i se cuvine Cuvântului lui Dumnezeu; criteriul de verificare al Scripturii nu este Tradiția (deși Tradiția mărturisește despre Scriptură), ci, dimpotrivă, Tradiția se bazează pe Scriptură. Tradiția nu poate să fie în dezacord cu Scriptura, nu poate să nu-i corespundă.[77]

Dogmaticianul ortodox grec Cristos Andrutsos reprezintă cealaltă poziție. El face următoarea afirmație în lucrarea sa

[76] Bulgakov, 19.

[77] Bulgakov, 24.

intitulată *Teologie simbolică*: „Acceptarea Tradiției ca sursă de aceeași valoare cu Sfintele Scripturi este corectă și necesară din punct de vedere istoric și logic".[78]

Explicația acestei diferențe se află în cele două direcții care îi despart pe dogmaticienii ortodocși în secolul al douăzecilea. Andrutsos reprezintă vechea direcție, care este o formă de scolastică ortodoxă, de origine romano-catolică, avându-și rădăcinile în teologia Contrareformei. Aceasta este explicația aprecierii reduse dată Scripturii, respectiv înalta apreciere dată Tradiției, ca reacție la insistența Reformei asupra principiului *sola scriptura*.

O altă direcție, mai apofatică, reprezentată de Serghei Bulgakov și de alți teologi ruși, din Rusia și din diaspora, precum și de alți autori cum ar fi Dumitru Stăniloae, John Zizioulas și Kallistos Ware, este influențată, într-o măsură mai mare sau mai mică, de Dionisie Areopagitul, de Sf. Maxim Mărturisitorul și de Sf. Grigore Palama. Chiar dacă acest grup de teologi este mai înclinat decât celălalt să afirme supremația Scripturii asupra Tradiției, în același timp, din pricina sacramentalismului pe care îl promovează, aceștia tind să dea o importanță exagerată uzajului liturgic al Scripturii, considerat de departe ca fiind cel mai important.[79] Rezultatul este neglijarea lecturii personale a Scripturii în viața credinciosului ortodox.

---

[78] Citat de Argyris Petrou, „Orthodoxy and Evangelicalism: Areas of Convergence and Divergence", lucrare prezentată la Conferința IFES „Evanghelicii și Biserica Ortodoxă", 29 iunie–2 iulie 1993, Fairmile Court, Cobham, Marea Britanie, 3.

[79] „ În Biserică, Cuvîntul lui Dumnezeu este citit în două feluri: în timpul serviciului și în afară de el... Se înțelege de la sine că această lectură liturgică a Cuvântului lui Dumnezeu nu este permisă decât în biserică, nu și în afară de ea; și totuși, această citire este de departe cea mai importantă, pentru că puterea vie a Cuvântului lui Dumnezeu se manifestă în ea." – Bulgakov, 28.

Păr. Ion Bria, în cartea sa *Destinul Ortodoxiei*, formulează un număr de principii care ar trebui să guverneze dinamica relației între Scriptură și Tradiție. Ele reprezintă un rezumat excelent al poziției ortodoxe asupra problemei discutate:

a. „Dumnezeu descoperă prezența Sa, harul Său și lucrarea Sa prin Cuvântul Său Întrupat și prin Duhul Său, în și prin poporul Său, Biserica."

b. „Cuvântul și Duhul lui Dumnezeu nu pot fi separate, de aceea Sfânta Scriptură și Tradiția sunt inseparabile în viața Bisericii."

c. „Mărturia Sfintei Scripturi și cea a Tradiției formează un întreg, de aceea ele sunt complementare și concomitente pentru învățătura și practica Bisericii."

d. „...Sfânta Scriptură are autoritatea ei normativă, în totalitatea ei, afirmată de Tradiție."

e. „...în Tradiție, Biserica leagă cuvîntul Evangheliei de realitățile și existența concretă a celor ce cred." [80]

Imaginea care rezultă de aici este aceea a unei conexiuni tainice între Scriptură și Tradiție, în contextul Bisericii. Ea poate fi comparată, cel puțin într-o anumită măsură, cu unirea ipostatică a celor două naturi în persoana Fiului Întrupat al lui Dumnezeu.[81] Această conexiune este accentuată și mai mult atunci când privim Tradiția ca pe un mijloc prin care putem ajunge la o interpretare corectă a Scripturii.

---

[80] Bria, *Destinul* Ortodoxiei, 275–277.

[81] De fapt, Păr. Bria, în cartea sa *Credința pe care o mărturisim*, Editura IBMBOR, București, 1987, prezintă această dinamică în termeni aproape cristologici. El spune: „Tradiția a fost asumată în Noul Testament, dar acesta nu o epuizează și nu o suprimă. De asemenea, Noul Testament provine din Tradiție și rămâne în Tradiție, dar fără amestecare și confuzie." – p. 37.

### 3.4.2. TRADIȚIA CA PRINCIPIU HERMENEUTIC

„Cineva ar putea sugera, scrie Florovski, că Scripturile sunt singura înregistrare autentică a revelației, și orice altceva nu este nimic mai mult decât un comentariu al acesteia. Iar comentariul nu poate avea niciodată aceeași autoritate cu înregistrarea originală." Apoi el adaugă: „Există o oarecare doză de adevăr în această sugestie..."[82] Prin aceasta vrea să spună că Tradiția este într-adevăr un comentariu, o interpretare a revelației scrise conținută de Sfânta Scriptură, dar că este totuși mai mult decât atât; mai precis, că este ea însăși o formă de revelație. În acest sens Tradiția a precedat Scriptura, și, după ce au fost scrise cărțile Bibliei, a păstrat acele elemente ale predicării apostolice care n-au fost conținute de aceasta.

Într-un alt pasaj foarte important pentru discuția noastră, Păr. Florovski explică motivul pentru care Biserica primară, și, după ea Biserica Ortodoxă a considerat că este necesar un asemenea ajutor în interpretare:

Tradiția a fost în Biserica primară, înainte de orice, un principiu și o metodă hermeneutică. Scriptura poate fi apreciată și înțeleasă în mod corect și pe deplin numai în lumina și în contextul de viață al Tradiției apostolice, care a fost un factor de integrare a existenței creștine. Acest lucru este adevărat nu pentru că Tradiția putea să adauge ceva la ceea ce fusese manifestat în Scriptură, ci pentru că ea asigura acel context de viață, acea perspectivă integratoare prin care singură putea fi detectată și însușită adevărata „intenție" și întregul „plan" al Sfintei Scripturi, al însăși Revelației Divine.[83]

O maximă înțeleaptă afirmă că „faptele sunt lipsite de sens

[82] Florovski, 29–30.

[83] Florovski, 79.

până nu sunt analizate în contextul lor firesc". Cu alte cuvinte, datele faptice nu sunt purtătoare de sens. Ele pot însemna un lucru sau altul, uneori pot căpăta chiar sensuri opuse, în funcție de cadrul în care sunt plasate sau de perspectiva din care sunt analizate. Ceea ce încearcă să facă „Tradiția ca principiu hermeneutic" este să se asigure că faptele pe care le adunăm prin lectura și prin studierea Scripturii nu ajung să însemne cu totul altceva decât au fost ele intenționate să însemne. Cum funcționează aceasta în practică? Mai întâi, venind la Scriptură de pe terenul Bisericii, cu „gândirea Bisericii" și, în al doilea rând, supunând rezultatele cercetării noastre autorității Bisericii, privită ca o „comunitate hermeneutică". O asemenea mentalitate poate fi numită simplu loialitate față de „credința dată o dată pentru totdeauna sfinților".

### 3.4.3. LOIALITATEA FAȚĂ DE TRADIȚIE

Când vorbim despre loialitate față de Tradiție nu ne referim la un fenomen de stagnare sau la un conservatorism rigid. Loialitatea față de Tradiție nu i-a împiedicat pe părinții Bisericii să creeze noi cuvinte cu scopul de a proteja credința neschimbătoare a Bisericii. Noi suntem chemați nu doar să învățăm *despre* Părinți, ci și să învățăm *de la* ei. Ei au schimbat lucrurile în vremea lor; noi suntem chemați să le urmăm exemplul în mod creativ. Aceasta însă n-ar trebui să însemne schimbare de dragul schimbării, nici inițiativă autonomă și individualistă.

Dacă înțelegem ce este cu adevărat Tradiția și cât de intim este ea legată de Scriptură, nu va fi dificil să acceptăm necesitatea dedicării față de Tradiție. Căci, așa cum comentează Păr. Florovski,

„loialitatea față de Tradiție nu înseamnă loialitate față de vremuri de mult apuse și față de o autoritate exterioară; ea este o legătură vie cu plinătatea experienței Bisericii."[84] Biserica n-a început și probabil nu se va sfârși cu noi. De aceea, trebuie să arătăm respect față de lucrarea Duhului și să acceptăm ca pe un privilegiu și ca pe o manifestare a harului ocazia care ni se oferă, aceea de a fi parte a acestei comori de spiritualitate și de a o face să sporească prin contribuția noastră personală. Acesta este un act de necesară și legitimă smerenie.

[84] Florovski, 46.

## 3.5. CONSIDERAȚII CRITICE

Atunci când ceva este numit tradiție, aceasta nu-l face să fie automat un lucru bun. Teologii ortodocși sunt de acord că trebuie să uzăm de discernământ și de selectivitate în acceptarea (sau respingerea) unei anumite tradiții. Anumite tradiții sunt pur și simplu greșite. Așa cum am spus deja, „vechimea" este un criteriu necesar, dar nu suficient pentru legitimarea unei anume tradiții. O tradiție veritabilă ar trebui să poată fi dovedită ca având-și rădăcinile, în mod direct sau indirect, explicit sau implicit, în învățătura apostolilor și să fie confirmată, de asemenea, de consensul universal al Bisericii.[85]

Modelul pare să fie echilibrat sub raport teoretic, dar din punct de vedere practic problema nu este atât de simplu de rezolvat. Mai întâi, consensul nu este ușor de descoperit, din pricina diversității tradițiilor locale. Dintre acestea trebuie să discernem ce anume este universal și peren și ce anume are doar o valabilitate limitată.

În al doilea rând, au existat dintotdeauna și persistă încă diferențe individuale de perspectivă, unele dintre ele chiar acute, între diverșii teologi ortodocși. Unele chestiuni au fost rezolvate în timp, în vreme ce altele, dintre care câteva chiar foarte vechi, sunt încă disputate, în timp ce Biserica este confruntată în mod constant cu noi provocări.

În cele din urmă, dacă echilibrul între Scriptură este înclinat în direcția Tradiției, în timp în corpusul Tradiției vor ajunge să pătrundă elemente străine de spiritul Scripturii, fără ca ceea ce am putea numi „sistemul imunitar " al Bisericii să le mai poată detecta. În mod evident, Ortodoxia nu vede în aceasta un pericol serios,

[85] Florovski, 99.

de vreme ce „regula credinței" poate prelua funcția de sistem de protecție. Serghei Bulgakov merge practic în această direcție când spune:

...date fiind raporturile atât de strânse între Scriptură și Tradiție, un om care nu cunoaște îndeajuns Biblia nu poate să fie considerat lipsit de educație creștină, căci această lacună este împlinită de Tradiția vie: orală, culturală, plastică etc. Biserica, în momentele ei cele mai bune, a putut să existe fără cuvânt scris; anumite medii ortodoxe continuă să trăiască fără Scriptură.[86]

Dat fiind că cele afirmate mai sus lasă o clară impresie de reducere a importanței Scripturii, el adaugă totuși: „Un creștin poate și trebuie să aibă un sentiment *personal* față de Biblie, o viață în legătură cu Biblia, tot așa cum el trebuie să se roage în mod individual". Apoi autorul continuă dând exemplul părinților Bisericii, care erau cu adevărat oameni ai Cuvântului.

Pentru a nu fi vinovați de subiectivism, este necesar să oferim și un exemplu din sfera protestantă. Argyris Petrou, pastor al Bisericii Evanghelice Grecești din Toronto, scrie următoarele, într-un articol polemic, în care încearcă să răspundă la întrebarea „în ce măsură este Ortodoxia compatibilă cu teologia evanghelică":

Biserica se află sub autoritatea Scripturilor și nu Scripturile sub autoritatea Bisericii. Noi nu acceptăm ca altceva să fie ridicat pe același plan sau pe un plan superior față de Cuvântul lui Dumnezeu. Noi credem că Cuvântul lui Dumnezeu este final și complet. Noi nu respingem Tradiția cu totul, ci judecăm validitatea Tradiției prin Cuvântul lui Dumnezeu.[87]

Din exemplele date mai sus rămânem cu impresia pregnantă că ceva lipsește cu adevărat în argumentare. În plus, realitatea nu

[86] Bulgakov, 28.
[87] Argyris, 3.

justifică optimismul, nici în sfera ortodoxă, nici în cea protestantă. Lipsa de instruire în Scripturi în spațiul ortodox a deschis calea către confuzie și sincretism, în vreme ce neglijarea practică a Tradiției în mediile protestante a dat naștere la liberalism și la o continuă fragmentare.

În afara rațiunilor de ordin practic, venind din experiența istorică, există și o serie de obiecții de ordin teoretic la acest soi de optimism. Dacă putem restaura esența revelației fără ajutorul Scripturii, mai este oare Biblia necesară sau ne putem descurca fără ea? Nu riscă oare această concepție să transforme Biblia într-un simplu semn arbitrar, de care ne putem dispensa când am atins realitatea pe care ea o reprezintă? Și, pe de altă parte, dacă putem supraviețui fără Tradiție, de ce trebuie oare să ne mai ținem de canonul Scripturii și de dogmele stabilite în cadrul Tradiției?

Chestiunea discutată mai sus lasă impresia că un mecanism delicat a fost stricat oarecum sau, ca să folosim o ilustrație mai bună, avem de-a face cu un soi de ecosistem în care una dintre speciile cele mai importante este pe cale de dispariție și echilibrul întregului sistem viu se află în pericol.

Noi considerăm că o soluție a problemei poate fi găsită printr-o aplicare dinamică a modelului propus de Jaroslav Pelikan, în contextul modelului Trinității. În centrul modelului pe care îl propunem se află Scriptura și Tradiția, ca două elemente distincte, dar inseparabile. Sub raport „ontologic" ele sunt consubstanțiale, ambele fiind în mod egal forme ale revelației, dar, sub raport „economic", Scriptura are autoritate asupra Tradiției, în același fel în care Fiul are autoritate asupra Duhului Sfânt.

Acum, dacă în echilibrul delicat al acestui mecanism apare vreo interferență (prin postularea unei identități „economice"

între Scriptură și Tradiție sau prin atribuirea vreunei superiorități ontologice Scripturii în raport cu Tradiția) întregul mecanism se dereglează.

Un model viabil al relației dintre Scriptură și Tradiție ar implica faptul ca această pereche inseparabilă să fie privită ca o icoană a revelației. În acest sens, ele încorporează realitatea pe care o reprezintă, dar nu sunt identice cu aceasta, fiecare având un rol specific în „economia" procesului.

Cu toate acestea, dacă vreunul dintre aceste elemente nu ne mai direcționează către realitatea pe care o reprezintă, atrăgând atenția asupra lui însuși, aceasta îl transformă într-un idol. Prin reacție, celălalt element este transformat într-un semn arbitrar, care nu poartă în sine realitatea către care ne îndreaptă atenția.

În mod evident, modelul nostru nu este decât o propunere. Spațiul acestei lucrări nu permite analiza lui detaliată. Credem totuși că există în aceasta un potențial pe care îl vom putea valorifica în viitoarele cercetări.

# 4. TRADIȚIE ȘI SCRIPTURĂ ÎN DEZVOLTAREA ISTORICĂ A ORTODOXIEI

Scopul acestei secțiuni nu este în nici un fel să ofere o perspectivă istorică completă asupra modului în care Biserica Ortodoxă a folosit modelul „interpretării Scripturii în contextul Tradiției", model discutat în secțiunile anterioare. Spațiul redus acestei lucrări nu permite o astfel de abordare. Mai degrabă, am ales trei gânditori importanți ai Ortodoxiei din trei perioade diferite și îi vom trata ca studii pe caz pentru modul în care acest model a fost aplicat în diferite circumstanțe istorice.

## 4.1. PERIOADA PATRISTICĂ – SF. ATANASIE

Biserica Ortodoxă își are rădăcinile în teologia părinților Bisericii, aici trebuind să căutăm modelele întrebuințate de autorii care ce au urmat. Astfel, apelăm la Sf. Atanasie ca la un exemplu de interpretare a Scripturii în contextul Tradiției.

### 4.1.1. SF. ATANASIE ȘI CONTROVERSA ARIANĂ

Potrivit lui Florovski, exegeza era cea mai importantă, dacă nu cumva singura metodă teologică în primele secole ale Bisericii creștine[88]. Tocmai acesta era contextul în care Sf. Atanasie (c. 300–373) a trebuit să întâlnească arianismul.

Arienii adunaseră o cantitate impresionantă de dovezi textuale din Scripturi în favoarea poziției lor conform căreia Fiul lui Dumnezeu nu era mai mult decât o creatură și au încercat să împiedice discuția cu privire la fundamentul teologic al acestei

[88] Florovski, 75.

chestiuni. Metoda lor consta în selectarea pasajelor lor preferate și în folosirea lor fără a se preocupa prea mult de întregul context al revelației. Dar, așa cum afirmă Florovski, „Scriptura avea propria sa formă, propria ei structură interioară și propria ei armonie. Ereticii ignorau acest model, înlocuindu-l cu propriul lor model. Cu alte cuvinte, ei rearanjau evidențele Scripturii într-un model care este complet străin de Scriptura în sine."[89]

### 4.1.2. RĂSPUNSUL SF. ATANASIE

În replica sa, Sf. Atanasie a făcut apel la *regula fidei*. Iată afirmația sa de bază: „Lăsați-ne pe noi, cei care cunoaștem orizontul credinței, să refacem înțelesul corect a ceea ce ei au interpretat greșit"[90]. Prin „orizontul credinței", Sf. Atanasie nu a înțeles o vagă percepție generală asupra Scripturilor, ci însuși miezul credinței care este condensat în „regula credinței" așa cum fusese ea menținută în Biserică și „transmisă din tată-n fiu", pe când arienii nu aveau „nici un tată" al opiniilor lor".[91] Păr. Florovski crede că *skopos* în limbajul Sf. Atanasie este un echivalent apropiat de ceea ce Sf. Irineu numea *hypothesis* – „ideea care generează accentul, adevărata formă, înțelesul propriu".[92]

Modul în care acest principiu a fost aplicat constă în faptul că „de cele mai multe ori, în cercetarea argumentelor ariene, Sf. Atanasie făcea o sumă a tezelor principale ale credinței creștine, înainte de a se ocupa de reexaminarea propriu-zisă a așa-ziselor

[89] Florovski, 78.
[90] Citat în Florovski, 81.
[91] Florovski, 82.
[92] Florovski, 81.

texte doveditoare pentru a restaura textele în perspectiva lor corectă".[93]

### 4.1.3. CONCLUZII CRITICE

Metoda folosită de Sf. Atanasie, scrie H.E.W. Turner, „a fost înțeleasă ca o aparentă abandonare a apelului la Scriptură și o înlocuire a acestuia cu un argument din Tradiție."[94] Autorul vede un pericol în această abordare care, în mâini mai puțin prudente, ar putea conduce la impunerea unei cămăși de forță asupra Scripturii, cam în același fel cum au făcut-o arienii.

Florovski crede că Turner exagerează pericolul, care este tipic pentru diferențele dintre perspectiva ortodoxă și cea protestantă. „Regula credinței" folosită de Sf. Atanasie nu era o autoritate externă impusă asupra Scripturii, ci doar condensarea aceleiași predicări apostolice pe care o găsim într-o formă scrisă în Noul Testament. Astfel, crede Florovski, de fapt nu există nici un pericol în această abordare; Sf. Atanasie stă pe o temelie solidă.

În ce măsură este aceasta o concluzie corectă? În lucrarea sa despre exegeza patristică, Simonetti spune că Sf. Atanasie prezintă doar un interes marginal pentru studiul său, „pentru că acesta a manifestat puțin interes față de exegeză".[95] Dacă această afirmație este corectă, atunci el are, credem noi, o explicație rezonabilă. În circumstanțele istorice concrete cu care s-a confruntat, Sf. Atanasie avea nevoie să recurgă la o abordare diferită. El era un spirit polemic. Obiectivul său major era să apere credința ortodoxă

[93] Florovski, 82.

[94] H. E. W. Turner, *The Pattern of Christian Truth*, citat în Florovski, 82.

[95] M. Simonetti, *Biblical Interpretation in the Early Church: An Historical Introduction to Patristic Exegesis*, T&T Clark, Edinburgh, 1994, 44.

împotriva ereticilor. Urmând cu fidelitate pe predecesorii săi, Atanasie nu s-a angajat în dispute biblice cu oponenții săi, ci a încercat, printr-un apel la Tradiție, să restabilească integritatea mesajului creștin, amenințat de modul greșit în care arienii foloseau Scriptura. Preocuparea lui nu era pentru „litera" Scripturii, ci pentru „spiritul" acesteia.

După ce mesajul principal al Scripturii era restaurat, acesta putea oferi exegetului un fundament sigur pe care să-și desfășoare activitatea. Modelul integrat al interpretării biblice în contextul Tradiției, în care el a crezut cu tărie, i-a oferit lui Atanasie posibilitatea de a răspunde provocării cu care s-a confruntat, accentuând „regula credinței" în detrimentul exegezei, fără a fi astfel mai puțin spiritual.

Desigur, în mâinile celor care nu acordă o mare importanță suficienței Scripturii, aceasta ar putea conduce la neglijarea Bibliei și la supraaprecierea Tradiției, o condiție care nu este neobișnuită în cercurile ortodoxe. Dintr-o perspectivă ortodoxă, dacă cineva a înțeles *regula fidei*, fără o cunoaștere profundă a Scripturii, ar putea să fie totuși un credincios ortodox. Pe baza acestui miez doctrinal, el ar putea fi capabil să construiască o înțelegere corectă a Bibliei și să fie protejat de interpretări arbitrare și de erezie.

Această abordare se află în contrast izbitor cu poziția protestantă, conform căreia, dacă ne confruntăm cu alternativa înțelegerii „regulii credinței" în detrimentul cunoașterii Scripturii, este preferabil să se aleagă Scriptura, de vreme ce în aceasta, în cazul în care utilizăm o exegeză corectă, putem descoperi esența mesajului creștin. Impresia că o astfel de alegere este bazată pe o hermeneutică rațională și supraoptimistă, aflată mai degrabă pe

linia gândirii renascentiste şi iluministe, decât în spiritul biblic, este dificil de evitat.

Este absolut necesar să alegem între aceste două hermeneutici? Nu neapărat. De fapt, tăria uneia reprezintă slăbiciunea celeilalte. Astfel, o soluție mai bună ar fi o combinație între cele două, în care este acordată o atenție identică Scripturii şi Tradiției, având libertatea de a accentua una dintre cele două, în funcție de circumstanțele concrete cu care se confruntă Biserica.

## 4.2. PERIOADA BIZANTINĂ – SF. GRIGORE PALAMA

Florovski crede că „teologia bizantină era o continuare organică a erei patristice".[96] Cu privire la această chestiune nu există încă un acord deplin în lumea teologică.[97] Este evident însă că scriitorii bizantini, incluzându-l şi pe Sf. Grigore Palama, susţineau că, în teologia lor, îi urmau pe părinţii Bisericii, în special pe capadocieni.

Studierea lui Palama ca şi personalitate reprezentativă pentru teologia bizantină este justificată de influenţa sa amplă asupra teologiei ortodoxe moderne. LaCugna scrie despre el: „Grigore este o personalitate centrală în est, aşa cum Toma de Aquino este în vest".[98]

### 4.2.1. SF. GRIGORE PALAMA – TEOLOGUL ISIHAST

Sf. Grigore Palama (1296-1359) nu era un teolog speculativ. El era călugăr şi episcop. Ca teolog era preocupat atât de a înţelege cât şi de a explica experienţa spirituală a Bisericii.[99] Palama a fost cel mai viguros apărător al isihasmului,[100] o formă de spiritualitate

[96] Florovski, 112.

[97] În timp ce teologi ortodocşi neopalamiţi ca Lossky, Meyendorff, Ware, Stăniloae sunt partizani ai acestei teze, teologii catolici şi protestanţi ca Jugie, Wendebourg, Williams şi LaCugna se opun acestei poziţii.

[98] C. M. LaCugna, *God for Us: The Trinity and Christian Life*, Harper, San Francisco 1991, 181.

[99] Scopul ultim al învăţăturii teologice ale Sf. Grigore era să apere realitatea experienţei creştine. *Mântuirea este mai mult decât iertare. Este o veritabilă reînnoire a omului.* Iar această reînnoire nu este afectată de descărcarea sau eliberarea de anumite energii naturale implicite fiinţei create care este omul, ci de „energiile lui Dumnezeu." – Florovski, 117–118.

[100] „Isihasmul (*hesychia* = linişte) era o metodă de contemplare a cărei scop

dezvoltată de călugării de pe Muntele Athos, împotriva acuzațiilor lui Barlaam, un italian infiltrat de catolici printre ortodocșii din Grecia.[101]

De fapt, în disputa dintre Grigore Palama și Barlaam avem de-a face cu confruntarea între tradiția mistică a răsăritului și tradiția scolastică occidentală. Ironia este că deși teologia palamită a primit recunoaștere oficială a Bisericii Ortodoxe la sinoadele din 1347 și 1351, aceasta a fost în mare parte dată curând uitării, iar mai târziu teologia ortodoxă a intrat pentru aproape trei secole sub o puternică influență scolastică.

Sf. Grigore își începe investigația teologică cu întrebarea, care este esența experienței creștine? Răspunsul pe care-l dă acestei întrebări, respectiv învățătura ortodoxă despre *theosis*, nu este unul nou. Părinții Bisericii – Sf. Atanasie, Sf. Grigore de Nazians, Scriptură. Grigore de Nyssa, Sf. Maxim și alții – l-au folosit mai dinainte de nenumărate ori. Esența doctrinei *theosis* este probabil cel mai bine exprimată în faimoasa maximă a Sf. Atanasie: „El a devenit om pentru a ne îndumnezei pe noi în El" (*Ad Adelphium*, 4).[102] Aceasta nu implică o schimbare ontologică[103] – omul nu poate deveni Dumnezeu; ci înseamnă o întâlnire personală, o

era să privească gloria lui Dumnezeu, lumina divină necreată care a apărut ucenicilor pe Muntele Tabor cu ocazia schimbării la față a lui Cristos." – LaCugna, 181–182.

[101] D. Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Scripta, București, 1993², 14–20.

[102] Citat în Florovski, 114.

[103] Termenul *theosis* este într-adevăr destul de jenant dacă am gândi în categorii „ontologice". Într-adevăr, omul pur și simplu nu poate deveni dumnezeu. Însă părinții gândeau în termeni „personali", iar aici era implicat misterul comuniunii personale. *Theosis însemna o întâlnire personală.* Această unire intimă între om și Dumnezeu este cea în care se află întreaga existența umană, ca și cum ar fi pătrunsă de prezența divină. – Florovski, 115.

împărtășire intimă a vieții divine de către omul creat după chipul Său, într-un mod în care el va începe să crească din ce mai mult într-o asemănare cu El.

Adevărata problemă cu care s-a confruntat acest teolog era următoarea: cum anume putea această unire mistică să fie compatibilă cu transcendența divină? Răspunsul Sf. Grigore consta în a face o distincție ontologică între *ousia* lui Dumnezeu – pe care n-o putem cunoaște, esența exclusivă a lui Dumnezeu, și *energeiai* – energiile divine necreate[104] care pot fi cunoscute prin Dumnezeu și în care ființele create pot co-participa. Din nou, afirmând aceste lucruri, el a considerat că urmează pe părinții Bisericii.

Sf. Grigore distinge trei aspecte ale lui ființei lui Dumnezeu, cărora le asociază trei moduri de unire cu El. Primul aspect este *esența* lui Dumnezeu, căreia îi corespunde unirea conform esenței. Aceasta are loc numai între persoanele divine, de vreme ce lumea creată nu se poate uni cu esența divină. Al doilea aspect constă în ipostasurile divine, cărora le corespunde unirea ipostatică, posibilă doar în persoana Fiului întrupat al lui Dumnezeu, între cele două naturi ale sale. În sfârșit, există *energiile* divine, cărora le corespunde unirea conform energiei, singurul tip de unire accesibilă unei creaturi, în așa fel încât unirea să fie reală și transcendența lui Dumnezeu să rămână absolută.

Sf. Grigore evită riscul de a vorbi despre un tip impersonal de unire între om și energiile divine, afirmând că energiile sunt enipostatice, adică personale. Aceasta înseamnă că ele nu pot exista separat de ipostasurile divine.

---

[104] Energia este expresia unei anumite naturi, iar, conform Sf. Maxim Mărturisitorul, nici o natură nu poate exista separat de energiile sale. Vezi LaCugna, 183.

### 4.2.2. SF. GRIGORE ŞI TRADIȚIA PATRISTICĂ

Sf. Grigore a fost suspectat de către dușmanii săi ca fiind autorul unor inovații subversive, aceasta fiind încă modul în care este el privit de către mulți teologi în apus.[105] Totuși, el se considera a fi profund înrădăcinat în Tradiția părinților Bisericii.

LaCugna vorbește despre două extreme în această dispută. La o extremă ea îi vede pe cei ca Endre von Ivanka. Aceştia susțin că „o distincție reală între esență și energii *contrazice* concepția părinților greci ai Bisericii". În opinia acestui prim grup de teologi, capadocienii făceau doar o distincție epistemologică și nu una reală între esența și energiile divine. La cealaltă extremă LaCugna îi vede pe neopalamiți, care „celebrează pedigriul patristic al gândirii grigoriene, iar uneori vorbesc de parcă nu ar exista nici distanță temporală, și nici o schimbare a limbajului ori a filosofiei între secolele al IV-lea și al XIV-lea." La Cugna crede că, de vreme ce textele citate de Grigore din capadocieni nu sugerează o distincție ontologică, „nu se exclude posibilitatea ca o astfel de lectură să poată fi o dezvoltare legitimă și autentică a gândirii capadociene..."[106]

[105] Florovski, 114.
[106] LaCugna, 187.

### 4.2.3. CONCLUZII CRITICE

Nu este obiectivul nostru să oferim aici o critică a teologiei Sf. Grigore. Preocuparea noastră se referă la măsura în care Palama a folosit Scriptura și Tradiția pentru a răspunde provocărilor din vremea sa.

Avem aici o confruntare între răsărit și apus, între tradiția mistică a Bisericii Ortodoxe, în lumina căreia Palama încearcă să dea sens doctrinei îndumnezeirii și scolastica apuseană, căutând cu ardoare o coerență filosofică, înțeleasă în termeni aristotelieni. Întreaga dezbatere are loc în plan filosofic și teologic, cu puține referințe la Scriptură, iar când aceasta se întâmplă, așa cum este cazul în discuția despre lumina de pe Muntele Tabor, textul biblic devine mai degrabă pretext pentru speculație decât obiectul exegezei.

Am observat în prezentarea noastră despre perioada patristică că în contextul disputei ariene, pentru motive legate de natura disputei, Sf. Atanasie a atribuit mai multă atenție argumentației teologice în detrimentul exegezei. În cazul Sf. Grigore, vedem că abordarea atanasiană este considerată ca un lucru de la sine înțeles, deși condițiile istorice se schimbaseră. Rezultatul implicit era dominația abordării filosofico-teologice și neglijarea exegezei, o tendință care, cu foarte puține excepții, credem noi, continuă în Biserica Ortodoxă până în zilele noastre.

## 4.3. PERIOADA CONTEMPORANĂ – PĂR. DUMITRU STĂNILOAE

Biserica Ortodoxă a secolelor al XIX-lea și al XX-lea s-a confruntat cu o situație ciudată. Deși, în închinarea sa, ea urmează cu credincioșie modelul stabilit de părinții Bisericii, în teologie ea a fost dominată începând cu secolul al XVII-lea de o formă de scolastică de origine catolică. Acestei situații îi este adresată chemarea la reînnoire de către Păr. Florovski:

Nu este suficient să slujim o „liturghie bizantină", așa cum și facem... Trebuie să mergem la rădăcinile acestei „pietăți" tradiționale și să redescoperim „gândirea patristică". Altfel, am putea cădea în pericolul de a fi divizați din interior – așa cum mulți dintre noi și sunt – între formele „tradiționale" de „pietate" și un obicei foarte netradițional de gândire tradițională. Este un adevărat pericol. Ca „închinători", noi ne aflăm încă în „tradiția părinților". N-ar trebui atunci să stăm cu conștiinciozitate și credincioșie în aceeași tradiție și ca „teologi", ca martori și învățători ai Ortodoxiei? Putem să ne menținem noi integritatea în vreun alt mod?[107]

Acest efort de restabilire a caracterului patristic și bizantin al teologiei ortodoxe, împreună cu implicarea sa în dialogul teologic general și o încercare constantă de a deveni relevant în contextul căruia i se adresează, reprezintă caracteristica distinctivă a Ortodoxiei contemporane. Teologul român Dumitru Stăniloae, considerat de Olivier Clément[108] ca fiind cel mai important teolog ortodox al secolului al douăzecilea, este probabil cel mai bun exemplu pentru scopul acestei discuții.

---

[107] Florovski, 113.

[108] Introducere în *Filocalia*, vol. 3, Harisma, București, 1994.

### 4.3.1. PĂR. STĂNILOAE ŞI SF. GRIGORE PALAMA

La începutul carierei sale academice, în 1930, Păr. Stăniloae (1903–1993) a tradus în românește *Dogmatica* lui Christos Andrutsos. El se afla atunci sub influența tendinței scolastice care domina în acel moment teologia ortodoxă românească. Opt ani mai tîrziu a tradus și comentat principalele lucrări ale Sf. Grigore Palama, iar aceasta a produs o schimbare dramatică în abordarea sa asupra teologiei și vieții spirituale. El a devenit un teolog neopalamit și prin lucrările sale teologice a realizat o schimbare majoră de direcție în teologia românească,[109] dintr-o abordare scolastică spre una mai apofatică, fără a neglija aspectul catafatic.[110]

### 4.3.2. MODELUL PERICORETIC AL PĂR. STĂNILOAE

În această prezentare nu ne referim la întregul sistem dogmatic dezvoltat de Păr. Stăniloae, ci doar la modul cum înțelege el relația între Scriptură și Tradiție. Stăniloae împrumută din doctrina trinității conceptul de *perichoresis* și îl folosește pentru a crea un model dinamic al relației dintre Scriptură, Tradiție și Biserică. În concepția sa,

Biserica e mediul în care se imprimă conținutul Scripturii

[109] „Ceea ce a făcut Conciliul Vatican II în sens pastoral și structural pentru Biserica Romano Catolică, Păr. Stăniloae a făcut pentru Ortodoxie în domeniul reflecției teologice." Ion Bria, *Spațiul nemuririi*, Trinitas, Iași, 1994.

[110] El scrie cu privire la acest subiect: „Teologia negativă are nevoie de termenii pozitivi pentru a-i nega... Teologia negativă, departe de a pretinde renunțarea pentru totdeauna la conceptele raționale, e dornică de o sporire a lor." D. Stăniloae, *Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și mistica*, Editura IBMBOR, București, 1992, 204.

sau al Revelației prin Tradiție. Scriptura sau Revelația au nevoie de Tradiție ca mijloc de activare a conținutului ei, și de Biserică drept subiect practicant al Tradiției și mediu în care se imprimă conținutul Scripturii sau al Revelației. Dar și Biserica are nevoie de Scriptură, pentru a se înviora prin ea, pentru a spori în cunoașterea și trăirea în Hristos, pentru a face tot mai bogată aplicarea ei, în viața sa, prin Tradiție. Biserica, Scriptura și Tradiția sunt indisolubil unite.[111]

Acțiunea interpenetrată a Bisericii, Tradiției și Scripturii crește în putere și funcționează, conform lui Stăniloae, prin Duhul Sfânt care a constituit Biserica, trupul lui Cristos la Rusalii, a inspirat Scriptura, Cuvântul lui Dumnezeu și continuă să ni-l comunice pe Cristos prin Tradiție.

### 4.3.3. CONCLUZII CRITICE

Valoarea modelului propus de Stăniloae constă în flexibilitatea sa și în faptul că el evită contradicția dintre elementele sale constitutive. De asemenea, acesta lasă spațiu pentru o tensiune creativă între ele. Astfel, Scriptura poate să scruteze în mod constant viața Bisericii și reprezintă un criteriu de validitate pentru Tradiție; Tradiția conferă cheia hermeneutică pentru Scriptură și ajută Biserica să fie identică cu natura sa și să fie reînnoită mereu în istorie; în ultimul rând, Biserica protejează Scriptura pentru ca aceasta să nu devină victimă a unei acaparări individualiste și arbitrare, oferind, de asemenea, Tradiției contextul instituțional și sacramental în care să se dezvolte.

Principala problemă a acestui model vine, credem noi, din

[111] Stăniloae, *TDO*, 1:66.

insistența părintelui Stăniloae asupra rolului proeminent al Bisericii asupra Scripturii și Tradiției,[112] manifestată între altele și prin infailibilitatea Bisericii. Rezultatul acestui accent este că el deranjează echilibrul fin al raportului dintre Scriptură și Tradiție în favoarea celei din urmă, ceea ce conduce pe de o parte în mod practic la o neglijare a Scripturii în viața Bisericii și pe de altă parte la o diminuare a autorității Scripturii în validarea și invalidarea tradițiilor specifice.

Modelul pericoretic al lui Dumitru Stăniloae pentru relația dintre Scriptură, Tradiție și Biserică, cu calitățile și slăbiciunile sale reprezintă un exemplu relevant pentru stadiul dezbaterii asupra acestui subiect în Ortodoxia contemporană. Există oare o cale de ieșire din această dilemă? Noi credem că da, iar semnele acesteia încep deja să apară.

[112] ...în acest întreg, Duhul dă inițiativa mai mult Bisericii. Ea e mișcată de Duhul Sfânt, și mișcarea ei se face în și prin Tradiție și se înviorează prin legătura cu Scriptura. – Staniloae, *TDO*, 1:66.

## EXCURSUS – SITUAȚIA ACTUALĂ PRIVIND ROLUL SCRIPTURII ÎN BISERICA ORTODOXĂ

Anul 1993 a surprins lumea publicistică cu un titlu surprinzător: *Biblia de studiu ortodoxă: Noul Testament*, pregătit de un grup de învățați ortodocși prestigioși și publicat de Editura Thomas Nelson din Statele Unite. Acest instrument de studiu arată noul interes pentru științele biblice în lumea academică ortodoxă, ca și cel pentru studierea textelor biblice în cadrul parohiilor ortodoxe.

Până recent, ca reacție împotriva influenței distructive a criticii biblice, teologii ortodocși și-au căutat „refugiul într-un soi de cripto-fundamentalism", așa cum îl numește Veselin Kesich.[113] Aceasta nu putea însă continua pentru prea multă vreme. Deja în prima parte a acestui secol teologi ca Bulgakov și Florovski pledau pentru o schimbare de atitudine în acest domeniu. Ei erau conștienți că, așa cum spunea Kallistos Ware, „creștinii ortodocși neglijează în detrimentul lor rezultatele cercetării științifice independente în domeniul originii, datării și autorilor Bibliei, chiar dacă ar trebui să dorim mereu verificarea acestor rezultate în lumina Sfintei Tradiții"[114].

Unul dintre argumentele convingătoare aduse de Kesich în favoarea unei reînnoiri a interesului pentru studiul Bibliei constă în faptul că o repudiere a examinării istorice a revelației scrise ar putea să submineze importanța întrupării istorice a lui Cristos și să încurajeze tendințele docetice.[115] El crede că există

[113] Kesich, 343.
[114] Ware, 763.
[115] Kesich, 347.

o cale de mijloc între fundamentalismul biblicist și liberalismul radical,[116] iar studiile biblice ortodoxe nu ar trebui să cadă în nici una dintre cele două erori. Studiile biblice bazate pe insistența asupra „spiritului" Scripturii împotriva „literei" sale și o credință puternică ar putea să protejeze Ortodoxia de ambele extreme, iar, prin această renaștere a interesului pentru Biblie, s-ar putea crea o „trezire teologică" în mediul ortodox. Ca rezultat al acestui interes reînnoit, scrie Kesich, am putea să ne așteptăm curând la apariția unui grup de tineri teologi biblişti ortodocşi..., înrădăcinați în tradiția istorică și teologică ortodoxă, având o experiență de primă mână în realizarea cercetării în Scripturi. Aceasta va marca creşterea intelectuală și spirituală a bisericilor noastre de pretutindeni.[117]

[116] Kesich, 344.
[117] Kesich, 351.

## CONCLUZII

Studiul Tradiției în calitate de context al interpretării biblice este cu deosebire profitabil pentru un protestant aflat în căutarea unui model hermeneutic mai bun decât cel moștenit. Teologia ortodoxă se dovedește a fi un bun punct de plecare pentru o asemenea cercetare, din pricina rolului proeminent pe care îl acordă Tradiției.

Studiul nostru a arătat că nu putem aprecia în mod corect relația între Scriptură și Tradiție în gândirea ortodoxă, dacă izolăm aceste elemente de contextul cuprinzător de concepte interconectate din care fac ele parte.

Scriptura, Tradiția și Biserica formează, în dogmatica ortodoxă, un soi de „trinitate", în care diverși autori atribuie celor trei elemente anumite roluri și funcții. Cei mai mulți autori ortodocși consideră că Biserica are rolul proeminent și că Scriptura are autoritate asupra tradiției, cu toate că asupra celui de al doilea punct există mai puțină unitate decât în cazul celui dintâi.

Tradiția este înțeleasă în Ortodoxie în primul rând ca un principiu hermeneutic, cu toate că este privită ca mult mai mult decât atât, respectiv ca viața Duhului manifestată în istorie în contextul comunității creștine.

Din punctul de vedere al modelului propus de Jaroslav Pelikan, teologia ortodoxă respinge conceptul protestant al Tradiției privită ca semn și consideră că sensul de icoană este cel care reflectă cel mai bine esența și rolul Tradiției. Cu toate acestea, de-a lungul istoriei Ortodoxia a fost confruntată nu de puține ori cu pervertirea acestui concept într-o formă de idolatrizare a

Tradiției, din pricina căreia aceasta nu-i mai conduce pe oameni dincolo de ea însăși, ci dă naștere unui tradiționalism anacronic.

Modelul pericoretic al relației între Biserică, Scriptură și Tradiție formulat de Dumitru Stăniloae, pare să ofere cea mai echilibrată soluție la problema noastră și s-ar putea dovedi un teren profitabil pentru viitoare cercetări.

Este posibil ca în timp noul interes pentru studiile biblice manifestat în mediile teologice și populare ortodoxe să aducă cu sine noi perspective și să stimuleze noi abordări ale dinamicii raporturilor între Biserică, Scriptură și Tradiție.

Pe lângă aceasta, în contextul dialogului ecumenic contemporan, putem prevedea în viitor nu numai un impuls, venit dinspre Ortodoxie către Protestantism, pentru recunoașterea importanței Tradiției, dar și o contribuție protestantă la reînnoirea în cadrul Ortodoxiei a înțelegerii rolului central pe care ar trebui să-l joace Scriptura în teologia și spiritualitatea Bisericii creștine.

## BIBLIOGRAFIE


ARGYRIS, Petrou, „Orthodoxy and Evangelicalism: Areas of Convergence and Divergence", lucrare prezentată la Conferința IFES intitulată *Evanghelicii și Biserica Ortodoxă*, 29 iunie–2 iulie 1993, Fairmile Court, Cobham, Marea Britanie

BRAY, Gerald, „Eastern Orthodox Theology in Outline", lucrare prezentată la Conferința IFES intitulată *Evanghelicii și Biserica Ortodoxă*, 29 iunie–2 iulie 1993, Fairmile Court, Cobham, Marea Britanie

BRIA, Ion, „The Creative Vision of D. Stăniloae: An Introduction to his theological thought", *The Ecumenical Review*, 33, 1, ianuarie 1981, 53–59

_____, *Credința pe care o mărturisim*, Editura IBMBOR, București, 1987

_____, *Destinul Ortodoxiei*, Editura IBMBOR, București, 1989

_____, *Spațiul nemuririi sau eternizarea umanului în Dumnezeu*, Trinitas, Iași, 1994

BULGAKOV, Serghei, *Ortodoxia*, Paideia, București, 1994

FLOROVSKY, Georges, *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, Nordland, Belmont, 1972

GERHARDSSON, Birger, „Oral Tradition (New Testament)", în R. J. Coggins, & J. L. Houlden, (eds.), *A Dictionary of Biblical Interpretation*, SCM, London, 1990, 498–501

HERON, Alisdair I. C., *The Forgotten Trinity*, BCC/CCBI, London, 1991

KESICH, Veselin, „The Orthodox Church and Biblical Interpretation", *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 37, 4, 1993, 343–351

LACUGNA, Catherine Mowry, *God for Us: The Trinity in the Christian Life*, Harper, San Francisco, 1991

LOSSKY, Vladimir, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Anastasia, București, 1992

MEYENDORFF, John, *A Study of Gregory Palamas*, The Faith Press, Leighton Buzzard, 1964

PELIKAN, Jaroslav, *The Vindication of Tradition*, Yale University Press, New Haven, 1984

SIMONETTI, Manlio, *Biblical Interpretation in the Early Church: An Historical Introduction to Patristic Exegesis*, T & T Clark, Edinburgh, 1994

SPARKS, Jack N., „Interpreting the Scriptures", în *The Orthodox Study Bible*, Thomas Nelson, Nashville, 1993, 820–836

STĂNILOAE, Dumitru, *Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și mistica*, Editura EIBMBOR, București, 1992

_____, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, Editura IBMBOR, București, 1978

_____, *Theology and the Church*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, N.Y., 1980

_____, *Viața și învățătura Sfîntului Grigorie Palama*, Scripta, București, 1993[2]

TSETSIS, Georges, „The Meaning of the Orthodox Presence", *The Ecumenical Review*, 40, 3–4, 1988, 440–445

WARE, Kallistos, „How to Read the Bible", în *The Orthodox Study Bible*, Thomas Nelson, Nashville, 1993, 762–770

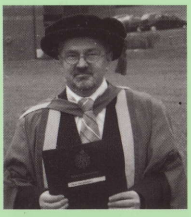
Cartea de față este o provocare, atât pentru ortodocși cât și pentru protestanți, cu privire la o problematică teologică mereu actuală, care intră deopotrivă, cu responsabilități egale, atât în sfera cercetării sistematice cât și a celei biblice: redefinirea raportului Scriptură, Tradiție, Biserică.

Cartea pe care tocmai o deschidem este rezultatul întâlnirii cu sine însuși a unui teolog protestant-evanghelic la granița dintre tradiția spiritualității patristice răsăritene, apofatice și cea a dinamismului reformist al unui tradiționalism occidental, catafatic.

Citind această carte rămânem cu impresia că Ortodoxia trebuie să-și reanalizeze poziționarea ei față de teologia pragmatică apuseană, iar că Apusul trebuie să regândească Ortodoxia, ca fiind singurele căi pe care aceste două tradiții pot să dezvolte noi forme de abordare a ceea ce au în comun, dacă doresc, cu adevărat, aceasta. Acest proces poate însemna pentru Ortodoxie „revoluționarea" conceptului de implementare a spiritualității sale într-o lume modernă, iar pentru Occident o „regândire" a procesului înțelegerii paradigmelor Ortodoxiei.

Pr. Prof. Univ. Dr. Stelian Tofană

---



Dănuț Mănăstireanu (n. 1954) este un teolog laic protestant care locuiește în Iași, România. Născut într-o familie evanghelică, a trecut în perioada adolescenței printr-o criză marxistă. După convertire, a fost implicat timp de circa douăzeci de ani ca slujitor laic în cadrul comunității baptiste din Iași. Deține o licență în științe economice și a lucrat timp de zece ani ca economist. După finalizarea studiilor de masterat în teologie la London Bible College, cu dizertația care face obiectul acestei lucrări, a predat timp de patru ani hermeneutică și alte câteva discipline la Universitatea Emanuel din Oradea. Studiile teologice l-au condus către o abordare mai liturgică și mai sacramentală decât cea a comunității baptiste, ceea ce îl face să se identifice astăzi sub raport teologic cu tradiția anglicană. Din 1999 lucrează pentru organizația creștină de caritate World Vision International, ca Director pentru credință și dezvoltare pentru regiunea Orientului Apropiat și a Europei de est. În 2005 a obținut titlul de doctor în teologie la Universitatea Brunel din Londra, cu teza *Un model pericoretic al Bisericii. Eclesiologia trinitară a lui Dumitru Stăniloae.* În prezent predă un curs de formare spirituală în cadrul unui program de masterat la Eastern University, din St. Davids, Pennsylvania, Statele Unite.

ISBN (10) 973-7898-58-3
ISBN (13) 978-973-7898-58-6

ALMA MATER
CASA DE EDITURA